

ومن الجواب

ومن الفوائد المحترمة المتعلقة بالقرآن العظيم برواية ابن عباس رضي الله عنه انه قال من ختم القرآن بهذا الترتيب
فرض الله حاجته بغيره وفضلته في يوم الجمعة من اول القرآن الى آخره المائدة وفي يوم السبت من الانعام الى
آخر التوبة وفي يوم الاحد من يوسف الى آخر مريم وفي يوم الاثنين من طه الى آخر القصص وفي
يوم الثلاثاء من عنكبوت الى آخر ص وفي يوم الاربعاء من تنزيل اية آخر الرحمن وفي رواية الى آخر سورة
الفقر وفي يوم الخميس من الواقعة الى آخر القرآن وعلما برواية الاخرى من اول سورة الرحمن الى
آخر القرآن وكلما ختم سورة يقرأ بهذا الدعاء بسم الله الرحمن الرحيم اللهم لك الحمد واليك المنة
وانت المستعان وانت المستعاذ وعلبك لتكفلان واليك المصير يا كافي المهمات اكفني عرادي
ويذكر مولاهم اللهم وفقني لاحد لا سواك وارزقني من حيثك نصيبا وافرا لا محتاج فيه الى
الوسيلة ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فاذا ختم القرآن على هذا الترتيب فليسجد ويسأل
حاجته فانه يقوم من مقامه وقد قضى في حاجته الشاء الله تعالى وهذا مجرب في كل الامور فلا تشك فيه

لمجود كاش كوسري زاده
رسالة الموعظة في حق الطاعون

مجموعه الرسائل في الادبيات مختلفة

الاصحاح
١٨٠

بارك
١٨٠

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
 الحمد لله الذي خلق العالم على احسن النظام بالقدرة والاختيار وكلف بني آدم
 بالاحكام المنتظمة في وجه الاحكام من غير اكراه ولا اجبار وقدر في الازل
 وقض ما سلب منها الارادة والرضاء وكتب ما علينا وما لنا وختم بالسعادة
 والشقاوة مثالنا بلما الجاء ولا اضطرار والصلوة والسلام على سيدنا وسندنا محمد
 المختار وعلى آله الاخيار وصحابته الابرار من المهاجرين والانصار ما تقاطر
 الامطار في الاقطار ونوائير الادوار في الاعصار وبعد فان مسئلة الجبر
 والقدر من مهمات المسائل وامهات الاصول وقد زل في مبادئها اقدام الافهام
 وضل في بواديهما غفول الخول وانا اريد ان اظهرها صق فيها بعون الحق و
 توفيق ما يوافق المعقول ويوافق المنقول فنقول ان الله جل وعلا بقدم علمه
 المتعلق بالاشياء تعلقا عاريا عن النسبة ايا الزمان وتقديره على وفق علمه
 المنزه عن طرق الحدوثان وموجب ارادته المزمعة لها ابرازا حسب العلم الشامل
 والتقدير الكامل وقدرته الموشرة اليه بفيضها ما رجحت الارادة من وجودها هي
 وكما لا تنافي في الاعيان او جد هذا الاشياء مرتبة ترتيبا حكما لا يجوز عن ذلك
 الترتيب لعدم التحول والتبدل في العلم والتقدير لا لانه لا قدر له في غير التحول
 والتبدل ولا يلزم خروجه عن امكانات عن حيز قدرته لان الممكن كايان انه
 جهل مثلا لا يخرج بسبب علمه في تقديره عن حد الامكان لا امتناع الا انقلاب
 عن الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي فلو لم يكن ايمانه بعد ما علم الله في وقته
 على الكفر مقدورا له في يلزم الخدور المذكور قطعاً فان قلت ليس يلزم من استحالة
 انقلاب علمه في جهل امتناع وجود ما علم عدمه قلت لا فان موجب تلك الاستحالة
 هو ان لا يقع ما علم الله في عدم وقوعه لا ان لا يمكن ذلك كما ان موجب استحالة
 الكذب على الله في هو ان لا يقع ما اخبر الله به بعدم وقوعه لا ان يكون وقوعه
 متناعاً لان المستلزم للحدوث والحدوث في الصورتين الوقوع لا الامكان وذلك
 ان العلاقة بين الشئتين وقوعاً لا يستلزم العلاقة بينهما امكاناً ولا امتناعاً
 الا يري ان عدم العقل على راي الحكماء متعلق بعدم الواجب بحيث يستلزم

مدون في هذه المسئلة
 الاعظم والاعظم
 مالك الدين في الجبر
 السر في العلم
 اللطيف العارفي
 وحق ما في هذه المسئلة
 احمد بن محمد بن
 محمد بن محمد بن



مكتبة
 دار الكتب
 القاهرة

وقوع احداهما وقوع الآخر مع ان عدم الواجب في متنته بالحوادث وعدم العقل
 الاول يمكن بالذات فان قلت سلمنا ان ما يستلزم الخ لا يلزم ان يكون
 مستلزماً بالذات لكن يلزم ان يكون فيه استحالة متساوية كان تلك الاستحالة
 من ذاته او من غيره قلت نعم يلزم ان يكون المستلزم للجهل مستلزماً محالاً ولو
 بالغير ولكن لا يلزم ان يكون منشاء استحالة ذلك للارزاق في يلزم في ما نحن فيه
 ان يكون ما في بعض امكانات من الاستحالة بالغير كايان انه جهل مثلاً بسبب
 استحالة انقلاب علمه في جهل فان قلت ليس الاستحالة ولو بالغير مانعة
 عن كون المستحيل مقدوراً للعبد قلت لا كيف وما من مقدور له الا وهو
 متمنع بالغير قبل تعلق قدرته بضروره ان كل واقعه وجودا كان او عدمه لا يقع
 الا ما بعد ما وجب ويقال لذلك الوجوب الوجوب السابق ويلزمه امتناع
 الطرف الآخر بالجملة الثابت عندنا ان ما علم الله في عدم وقوعه لا يقع البتة
 واما ان ذلك بسبب علمه وتقديره فلم يثبت بل نقول عندنا ما يدل على خلافه
 وهو ان التقدير تابع للعلم والعلم تابع للمعلوم وشان التابع ان لا يؤثر في
 المتبوع اجاباً ولا منغاً ولا ينعكس امر الاصل والتبعية وتوضيح ذلك انه في
 علم موت انه جهل مثلاً على الكفر وقدرته وقد نبه على هذا الموضع الفاضل المحقق نصير
 الدين الطوسي في رد قول عمر الحنبل من يخورم وهو كه جو من اهل بود
 في خورون من بنزد او سهل بود في خورون من حق بازل في دانست
 كرمي خورم علم خدا جهل بود بقوله كقبح كه كنه بنزد من سهل بود
 اين نكته نكويده انكه او اهل بود علم از با علت عصيان كردن نزل عقلاً
 ز غايت جهل بود وتفصيل ما نبه عليه ذلك الفاضل العلم تابع للمعلوم على
 معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة للمعلوم الا يري ان صورة الفرس
 مثلاً على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه
 هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيد اسبق من مثلاً انما
 يتحقق اذا كان هو في حد نفسه يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب
 الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار ولا يلزم ان لا يكون الله تعالى

لأنه ما في الكفر في الواقع
 لأنه في علم موت على
 الكفر وقدرته

فيوما قيل

فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدمه ومن هنا تبين ان من رز الشبهة
 التي نكل بها الخيام ثم قال ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا عا هذا
 الوجه حرفا لا بالنزاع مذهب مشام وهو انه لا يعلم الاشياء قبل وقوعها
 قد ضل واضل وكذا من اصل قال ليقال ان يقول وينبغي كون العلم تابع للمعلوم
 بمعنى انه لا يتعلق الا بعد وقوعه فان الله تعالى في الازل بكل شيء ان يكون
 او لا يكون و2 يلزم الوجوب او الامتناع مشكلة يناسب ذكرها في المساق
 الكلام وهي انه لا يقع الطلاق بانس طالق في مشية الله تعالى وبقيع بانس طالق
 في علم الله تعالى لان العلم تابع للمعلوم فلا يمكن تعليق وقوعه بشيء بعلمه في خلاف
 مشية فانها تاتى بمجموعة ووقوع الكائنات تابع لها ولما لم يصح معنى التعليق
 في الغاية علم انه المعنى التشبيهي للاشتمال كما في زيد في نعمة ولا حاجة الى التوضيح
 في العلم وهذا هو السر في كون التعليق بالمشية متعارفا دون التعليق بالعلم
 لا ما سبق اذ بعض الاوقام من ان ذلك لان مشية الله تعالى متعلقة ببعض
 الممكنات دون البعض فاما علمه تعالى فتعلق بجميع الممكنات والامتناعات اذ لا تأثير
 لما ذكره في الفرق المذكور كما لا يخفى على من تأمل واجاد والله الهادي الى سبيل
 الرشاد والذي ينسب الى انية الحق الاشعري من الاستدلال على وقوع
 التكليف بالحال بان يقال ان الله تعالى عالم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا
 فان من آمن ينقلب علمه تعالى جهلا وهو في ايمان في فالامر بالايمان يكون
 تكليفا بالحال متحول ولا استدلال له على المطلوب المنقول وجه معقول مذكور
 في موضعه فان قلت علمه تعالى بوقت ابا جهل على الكفر كان ثابتا حال وجوده
 ولا موت له على الكفر فكيف يصح تعليل الواقع بما لم يقع بعد قلت علمه تعالى
 ليس بزمانية فلا تاخر زمانا للمعلوم المذكور بالقياس اليه فان نسبة الناصر
 والحاو التقديم بحسب الزمان انما يجري بين الزمانين بل نقول كل الحوادث
 وتسمية الكائنات واقعة نظرا اليه تعالى واي علمه المنزه عن النسب الزمانية
 في ازمانه الخاصة واوقاته المحدودة ولا منتظر بالقياس اليه تعالى انما ذلك
 بالقياس على من يتر عليه اجزاء الزمان ويجري عليه قلب الملوان ويتفاوت

عالم

في هذا المقام

فلمراد المعنى التشبيهي

المتن

والله اعلم بالصواب

عند الملوك والامراء
 الواحد ملا نقفور
 قنار صبي

عنده حال مع المضي والاستقبال ولذلك قال المحققون من الحكماء ان علمه تعالى
 حضوري وارادوا بذلك الحضور وجود المعلوم في الخارج فان قلت هل لا يلزم
 2 ان لا يكون الاشياء قبل وجودها معلومة له تعالى قلت ان اريد بالقبلية
 القبلية الزمانية فالملزمة بمجموعة وقد نبهت على سند المنع قبيل هذا وان
 اريد القبلية الذاتية فالملزمة كغيره كذا فان غاية ما يلزم ان لا يكون علمه تعالى
 علته لوجود معلوماته ولا فاد فيه فان قلت فكيف الحال في المعلومات
 التي لاحظ لها من الحضور بالمعنى المذكور قلت انهم يقولون لها وجود في المبدأ في
 العاليه وكفي ذلك لوجود حضوره في حقها وتحقيق الكلام في هذا المقام يستدعي
 مجالا فوق الجاهلنا هذا فلنعد الى ما كنا فيه ذكر صاحب الكشاف في تفسير سورة
 الرحمن ان عبد الله بن طاهر عا حسين بن الفضيل وقال له اشكل قوله تعالى
 كل يوم هون في شان وقد صرح ان القلم جفت في يوم القيامة بما هو كائن فقال
 الحسين انها معنى التي ذكرت في قوله تعالى كل يوم هون في شان شئون يبدى بها
 فقام عبد الله وقبل راسه ولا خفي على الفطن ان مدار ما اشار اليه في الجواب
 على ما قررنا فيما سبق من انه لا منتظر بالنظر الى موجد الكائنات جل وعلا بل كل
 ماله حظ من الكون كائن بالنظر الى الله تعالى في وقته المخصوصة لما الانتظار بها النسبة
 الى من يقيد بقيدته وههنا دقيقة انيقة وهي ان قوله تعالى وان جهنم لمحيطه
 بالكافرين اخبار عن شان الابتداء وقوله تعالى الذين كفروا الى جهنم يحشرون
 اخبار عن شان الابداء فافهم والمصير الى الجوز في الاحاطة او في جهنم من
 فيق العطن كما لا يخفى على ارباب الفطن واعلم ان جفاف القلم عبارة عن الفراغ
 وتنشيط القلم عن التقدير على طريقة التمثيل والتصوير فان الكاتب انما يحف قلمه بعد فراغه
 عن الكتابة وفي قوله الى يوم القيامة اشار الى ان حكم التقدير لا يتجاوز عن الكائنات
 في عالم الكون والفساد وعلى وفق هذا ورد جواب كعب لعمر رضى الله عنه
 حيث قال وتكل يا كعب حدثنا عن حديث الاخرة فقال نعم يا امير المؤمنين
 اذا كان يوم القيامة رفع اللوح المحفوظ ذكره الامام القرطبي في تفسير سورة
 الكهف وكان في قوله تعالى يوم نظوي السماء كطي السجل للكتب اشار الى

وه

المطلب

مكرهين ولا اليها مضطرين ولا عليها يجبرون فقال الشامي وكيف القضاء
والقدر ساقانا واما كان مسيرنا وانصرافنا فقال رضه وكل ما اهل
الشام لعنك ظننت قضاء حتما لازما وقدر احكاما جازما لو كان كذلك لبطل الثواب
والعقاب وسقط الوعد والوعيد والامر من الله تعالى والنهي وما كان الحسن
او في ثواب الاصلان من المسمى ولا الله المسمى بعقوبة الذنب من
الحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وحزب الشيطان وخضعة الرحمن وشهداء
النزور وقدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى امر عباده بخيرها ونهاهم عن
وكلف يسيرا ولم يكلف غيرا ولم يرسل الانبياء لعباده خيرا ولم ينزل الكتب عبثا
ولا خلق السموات والارض وما بينهما باطلا وذلك ظن الذين كفروا من النار
فقال الشامي فما القضاء والقدر اللذان ساقانا وكان مسيرنا بهما وعنهما
قال رضه الامر من الله تعالى بذلك ثم تلا وكان امر الله قدره مقدورا فقام الشامي
فرحاسرورا لما سمع من المقال وقال فرجت عن يا امير المؤمنين فرب الله تعالى
عنك ثم انشأ بقوله انت الامام الذي ترجوا بطاعته يوم الحساب من الرحمن
غفرانا اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا جراك ربنا بالاحسان احسانا
وقال عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه لرجل سال عن القدر ان الله تعالى لا يطالب بما قضى
وقدر انما يطالب بما نهى وامر وهن الاشياء منه تعالى وفق العبارة السابقة
يعني قولنا رضي الله عنه من الله تعالى بذلك وقوله قد اعظم الاجر على مسيركم اه على وفق
ما ورد في الكلام القديم من قوله تعالى لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا حمص في
سبيل الله ولا يطمئنون موطئا يغيب الكفار ولا يئولون من عدو نيلا الا كتب لهم به
على صاع وفيه قوله تعالى ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وملتني السوء
دلالة ظاهرة على ان التقدير ليس بليزم فانه لو كان نصيب كل شخص من الخير
والشر مقدرا بحيث لا يحتمل الزيادة والنقصان لما كان للتعلق المذكور وجه
صحة وتفصيل ذلك انه لو كان للتقدير تأثير يجعل المقدر عا حاد معين خيرا كان
او شرا حتما مقضيا لم يكن بد من حصول المقدر لمن قدر له نفعا كان او ضررا
ووصوله اليه مكرهات كان او مرضيا فيلزم من ذلك ان لا يكون لقدرة العبد واختيار

وعنه

لا تقبلوا

مدخل

مدخل في علم النفس والاشياء كان باسبابها او جاهلا واللازم منتف بما
ول عليه النفس المذكورة من تفاوت الاحال بالعلم والجهل لا يقال يجوز ان
يكون العلم بالاسباب من الشرايط الى لا بد من عدمها في حصول ما قدر له
من الخير والشر عا حاد معين لا نأقول على تقدير كل شيء لا بد من تعيين حصول
العلم بالاسباب او عدم حصوله فيعود الالزام قطعاً ونما يدل على ما تقدم
من التفصيل دلالة لا تقبل الرد ولا التاويل ما روي الترمذي عن ابن عباس رضي
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لما غرق الله تعالى فرعون قال آمنت انه لا اله الا الذي
آمنت به بنو اسرائيل وانا من المسلمين قال جبرائيل عم فلور ايتني يا
محمد وانا اخذ من حال البحر فادسه فيه فيه مخافة ان يدركه الرحمة وقال
ابو عبيد هذا حديث حسن وفيه التفسير روي ابن عباس رضي عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال فرعون لا اله الا الله انا جبرائيل فثابا التراب خشية ان
يدركه رحمة الله تعالى ووجه الاستدلال انه لا يخ من ان يكون للكائنات قبل
حدوثها تقدير لا يقبل التغير او لا يكون وعلى الاول لا يخ من ان يكون ما
يلزم ذلك له وما بينا وهو ان لا يكون للكلف في الرد والدفع نفع معلوم كجبرائيل عم
او لا يكون والثاني بين البطلان وكذا الاول اذ لا يليق بشان عاقل
من فضلا عن شانه عدم العمل بموجب علمه في مثل علمه في هذا المقام فتعين
الثالث فتم المرام قوله لعنك ظننت قضاء حتما لازما في بعضه ما روي
في المصايب عن انس رضي الله عنه انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكثرون يقولون يا مقلب
القلوب ثبت قلبي عباد نيك فقلت يا نبي الله آمنا بك وبما جئت به فهل
تخاف علينا قال نعم ان القلوب بين اصبعين من اصابه الرحمن يقلبها
كيف يشاء فان قلت اليس الحذر لا يقع من القدر كما ورد في الحديث النبوي
قلت نعم ومع ذلك لا بد من الحذر ولذلك قال عم فرعون عن الجحيم فراراك عن
الاسد وقد نهى في كتاب الله تعالى عن القاء النفس في التهلكة وفي الفتاوى
الظهيرية رجل كان في بيته فاخذته الزلزلة بالفرار الى القضاء بل سحبت
لفرار النبي صلى الله عليه وسلم عن الحايطة المايل وذكر في الفايق انه عم مترحايطة مايل فا سرع

رضه

ما قال

خصوصا

لا يكره له

في المشي فقبل بارسوا الله اسرعت فقال اخذت من القدر ما اراد الله ان يكون
 النجاة واستر في ان الحذر لا يقع من القدر ان القدر على ما اراد الله ان يكون
 الواقع فكل ما يقع فهو القدر فلا مجال للتبدل ولا احتمال للشيء ولا حذر
 الحذر في جوابه عن قضيته من قضاء الله ان قضاء الله في القدر من
 قضاء الله تعالى ولقد اذن من قال على وفق الاشياء الواردة فيما ذكر من
 الحذر عن خبر البشر الحذر لا ينفع من القدر بل يدفع البشرية القدر
 من الحذر والشروع في جميع الحكم التزمدي مرفوعا اذا قضى الله بعد ان
 موت بارسوا جعل الله له اليها حاجة وفي الكشاف روي ان ملك الموت مر
 على سليمان عم فعمل ينظر الى رجل من جلسائه فقال الرجل من هذا قال كانه يريدني
 ففعل سليمان عم ان يحمله على النخ ويلقيه ببلاد الهند ففعل ثم قال
 ملك الموت لسليمان عم كان دوام نظري اليه تخيما منه لاني امرت ان اقض
 روحه بالهند وهو عندك ومن ههنا ظهر ان تغليل الامام البيضاوي با حديث
 المذكور حيث قال في تفسير قوله تعالى وما اغنى عنكم من الله من شيء مما قضى
 عليكم بما اشترت به اليكم فان الحذر لا يمنع القدر لم يصب الحذر ومنع تفسير
 على ان يكون ما قضى حتما لازما وقد مر في ذلك المبلغ فالوجه في تفسير تلك
 الآية ما ذكر في التفسير اي لا ادفع ان كان الله تعالى اراد بكم شيئا من ذلك وكذا
 ظهر عدم اصابته في تفسير قوله تعالى فانلوا في سبيل الله حيث قال لما بين
 ان الفرار عن الموت غير مخلص وان القدر لا محالة واقع امرهم بالقتال
 وليس في سياق ما ذكر وهو قوله تعالى الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم
 الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم احياهم الآية بيان ان الفرار عن
 الموت غير مخلص اصلا في حق شخص من الاشخاص وفي وقت من الاوقات
 فان قلت ليس في حديث ام حبيبة رضي الله عنها بيان دلالة على ان في
 تقدير الاجال والارزاق في الازل قضاء حتما لازما قلت لان ذلك التقدير
 حين يؤمر الملك عند نفخ الصور باربع كلمات في الازل فلا دلالة فيه على
 ان في القضاء الازلي حتما لازما وتفصيل التقدير المذكور على ما روي

قال ملك الموت

التفسير

يؤمر

في الصالحين

في الصالحين عن ابن مسعود رضي الله عنه قال قال الله تعالى ان احدكم يجمع خلقه في بطن امه اربعين
 يوما ثم يكون علقه ثم يكون مضغه ثم يكون مثله ذلك ثم يرسل الله اليه الملك فينفخ فيه الروح
 ويؤمر باربع كلمات يكتب رزقه واجله وعمله وشقي او سعيد قدم الرزق على
 الاجل لان المراد منه مدة الحياة وهي تتبع الرزق واخر العمل عنه لانه يقع في تلك
 المدة واخر العبد عن الشئ خيرا لئلا يكتب بالخير وانما قال شقي او سعيد ولم يقل
 شقاوة وسعادة لان المراد تقديره من اهل الجنة او من اهل النار وذلك بما ذكر
 لا بما ترك لان السعادة والشقاوة قد يجتمعان في شخص واحد باختلاف الاحوال
 بخلاف اطلاق العبد والشقي فانه باعتبار الغالب ومن لم ينتبه لم يفرق بين الحقيقة
 زعم ان فيه عدولا عن الظاهر وايك ان تظن ان في قولنا فلا دلالة فيه على ان في
 القضاء الازلي حتما لازما دلالة على ثبوت الحكم في الاجل في التقدير الواقع بكتابة الملك
 والوله في بطن امه لانا قد سمعناك مرارا وقرنا سمعناك مرارا وجهها ان شأن التقدير
 ان يتبع القدر فلا يصح ملزم فلا دلالة فيما رواه ابن مسعود رضي الله عنه ان ما قدر لكل
 شخص من قدر معين من الرزق لا بد من وصوله اليه سواء سعى في تحصيله او لم يسع
 وان الجدة لا يزد بها جنة على وفق ما افصح عنه في المشنوكي المولوي حيث قيل
 رزق يؤمر نوزن تو غاشق تر است روتوكل كن ملز ان ياودست
 كملز ان يايد ببردت ورنلر ان يايد ببردت كلف ولو كان الامر
 على ما ذكره والشان على ما زبر لما امر العبد بالسعي والطلب في قوله تعالى وابتغوا من الله
 فضل الله ولما كان الكسب فرضا وقد نص عليه طين الشافعي على ان من الفراء
 فالحق ما اشار اليه بعضهم بقوله كملز ان يايد ببردت كلف ولو كان الامر
 عنك بكون كلف ولا يمتك للجملة الحما لما نعين للتكليف والمقدرة المنكرين للقدر
 في قوله عدم ما منكم من احد الا قد كتب مقعده من النار ومقعده من الجنة بان يقال
 ان السعادة والشقاوة لو كانتا مقدرتين بحيث لا يتطرق اليهما التغيير والتبدل
 لم يكن التكليف والاعمال مفيدة فان من كتب مقعده في النار لا يخلص عنه ايمان
 وخلص وبهذا التفصيل تبين فاد ما قيل احيى اصحابنا بقوله الامن سبق و
 عليه القول في اثبات القضاء اللازم والقدر الواجب وقالوا ان قوله سبق عليه القول

وقد نص عليه في نظم النظم حيث قيل
 في الصالحين عن ابن مسعود رضي الله عنه
 وكان في ذلك من قوله تعالى
 واما في قوله تعالى
 واما في قوله تعالى
 واما في قوله تعالى

مشعر بان كل من سبق عليه القول فانه لا يتغير عن حاله وهو كقولهم نعم العبد
 من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه انتهى واياك ان توجه ان في
 قوله تع ولو شئنا لآتيناك كل نفس هدايا ولكن حق القول مني لا حملان جهنم من
 الجنة والناس اجمعين دلالة على ان عدم ايمانهم عن سبق التقدير الا في
 كما سبق اي وهم الامام البيضاوي حيث قال في تفسيره وذلك نصرة بعدم
 ايمانهم لعدم المشية المسببة عن سبق الحكم بانهم من اهل النار لان سبق
 القضاء بما ذكر كناية عن اقتضاء الحكمة اياها تنفع قوله ولكن حق القول مني
 ولكن اقتضى الحكمة الالهية خلاف ذلك وكذا سبق الحكمة في قوله تع ولو لا الحكمة
 سبقت من ربك لاجل مسمى لفتي بينهم كناية عن اقتضاء الحكمة اياها في القضاء
 الا في اي لولا مقتضى الحكمة الامم اللفظ بالاستئصال فلا دلالة في هذا المقام
 على ان التقدير في ازل الازال تاثير في الاحوال والاعمال واما الجواب الذي ذكره
 الامام البيضاوي في شرحه المصباح وهو ان الله تع دبر الاشياء على ما شاء وربط
 بعضها ببعض وجعلها اسبابا ومسببات وان كان بقدر على الجاد الخبيث ابتداء
 بلا اسباب ووسائط كما خلق المبادي والاسباب لكنه امر اقتضت حكمته و
 سبقت به كلمته وجرى عليه عادة فمن قدر ان من اهل الجنة قدر له ما يقرب
 اليها من الاعمال ووفقته لذلك باقداره وتمكينه تمكين منه وتخفيضه عليه بالترغيب
 والترهيب والانه قلبه لقبول الحق وارشاده لتبين بين المبطل والحق ومن
 قدر ان من اهل النار قدر له خلاف ذلك وخذله حتى اتبع هواه وراى على
 قلبه الشهوات ولم يغن النذرو والآيات فانه باعمال اهل النار واسترحم
 طوي عليه صحيفة عمر وكان ما يدخله النار مملكا امرا وهو مع قوله عليه السلام
 وكل من استمر لما خلق له فلا يشقى عليا ولا يروى غلبا كما لا يخفى على ذوي الفهم
 المتأمل في مقعد الشك ومقعد الوهم واذا تحققت ان التقدير الا في لا يلجئنا
 الى ما حصلنا من الخير والشر ولا يضطرنا الى ما علمنا من الطاعة والمعصية
 فقد عرفت يقينا انه لا مسامحة للاعتذار عن الذنب الصادر عنا بالاقتدار
 والرضى بان يقال انه كان مكتوبا علينا في الازل فلا نسخ للوم والنبوة

في العمل

من الاحكام

وبه يبين في الكلام ما خلق الله تعالى
 من الاشياء على ما يشاء وربط بعضها ببعض

في العمل فلا يتغير عن حاله وهو كقولهم نعم العبد
 في المصباح عن عبد الله بن عمر بن العاص روي انه قال صبح آدم وموسى عند
 ربهما في آدم فقال امسك آدم الذي خلقك الله تع بيده ونفخ فيك من روحه
 واسجد لك ملائكته واسكنك جنه ثم اصبحت الناس خطيئك ايا الارض فقال
 آدم عم اءنت موسى الذي اصطفاك الله برسالاته وبكلامه واعطاك الاولاد
 فيها نبيا كل شئ وفر بك خيرا فبك وجدت الله تع كتب التوراة قبل ان اهل
 اخلاق قال موسى عم ما ربعتين عاما قال آدم عم فهل وجدت فيها وعص آدم
 ربه فعوى قال نعم قال افعلوا من علي ان علمت علما كتب الله تع علي ان اعلمه
 قبل ان تخلقني ما ربعتين سنة قال رسول الله عم في آدم عم موسى عم هني
 محاجة ومكالمة روحانية جرت بينهما في عالم المثال وخصيرة القدس على ما لم يشر اليه
 بقوله عم عند ربهما وليس المراد في قوله كتب التوراة كتبها في الاولاد الخ
 اعطاه الله موسى عم وذكر في كتابه التفرقة وصفه وقال وكتبنا له في الاولاد 2
 من كل شئ موعظة وتفصيلا لكل شئ لانها كانت في زمن موسى عم وكان
 موسى عم يسمع صرير القلم ذكره النبي في التيسير والحديث مما يملك به
 المحر الجبرة وينكره القدرة وكلا الفريقين على حرف تار من الافراط والتفريط
 فان قلت فما وجه جواب آدم عم قلت تقريره موقوف على تهديد مقدسة وهي
 ان كل ما يحدث في عالم الكون له صورة اجمالية في التوراة المحفوظ على وفق القضاء
 الا في المنزه عن النسبة الى الزمان وتكون ما في ذلك للتوراة من الصور اجمالية
 عبر عنه في القرآن بام الكتاب واسمير الى تجرد عن الزمان بقوله عند ثم ان
 له صورة تفصيلية في التوراة والاشياء على وفق ما اقتضته الحكمة الالهية
 وقد عبر عن هذا التوراة في التنزيل بسماء الدنيا وقد وقع الاشياء الى
 هذين اللوحين في قوله تع نحو الله ما يشاء ويثبت وعند ام الكتاب وقال
 الامام الفاضل في تفسير سورة الانعام وهو الذي خلقكم من طين المافة الخ
 الهولانية ثم قضع اجلا مطلقا غير معين بوقت وهيئة لان احكام القضاء
 السابق الذي هو ام الكتاب كلية منزهة عن الزمان متعالية عن الشخص

كما ذهب اليه الامام البيضاوي
 في شرحه المصباح

اذ علمها الروح الاول المقدس عن التعلق بالكل هو الاجل الذي يقتضيه
الاستعداد طبعاً بحسب هويته المستحق اجلاً طبعياً بالنظر الى ذلك الموضع الخاص
والتركيب المعين بل اعتبار عارض من العوارض الزمانية واجل سمي عند
هو الاجل المقدر الزمان الذي يجب وقوعه عند اجتماع الشرائط وارتفاع
الموانع المثبتة في كتاب النفس الفلكية التي هي لواء القدر مقدار الوقت
معين ملازم له كما قاله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يتأخرون ساعة ولا يستقدمون
اي هنا كلامه فان قلت اليس قوله واجل سمي عند هو الاجل المقدر الزمان
منافياً لما قدم من ان عبارة عند في قوله تعالى وعنه ام الكتاب اشارة
الى تعالىه عن النسبة الى الزمان قلت لا لان عند في القول الثاني ظرف لام الكتاب
بخلاف القول الاول فانه فيه ظرف لكون الاجل سمي عند لا النفس ولا ينافي
كونه زمانياً عدم زمانية شحمية واعلم ان عبارة الاجال في كلامنا وعلمنا
الكلية في كلام الامام القاسم في لسان عام مصطلح المعقولين بل المراد منها ما
ان يكون ذلك المثبت بحيث ينطبق على ما هو الواقع ولا يتغير بتغيره ومع
ذلك لا يزول الانطباق ولا يلزم مخالفة للواقع وهذا تعالىه عن قيد متى
وقد لوحنا الى هذا بقولنا المنزلة عن النسبة الى الزمان في توصيف ما يطابق
تلك الصورة الاجالية من القضاء الازلي واثار ذلك الامام اليه بتوصيفه
الكلية بالمنزلة عن الزمان وقس على هذا ما هو المراد من التفصيل وبهذا
البيان انكشف وجه ما قالوا ان انتفاء بعض الاحكام لا ينافي ثبوت الكل
في اللو2 الحفوظ على وجه كلي يطابق الواقع قال الامام المذكور في تفسير سورة
البقرة اعلم ان الاحكام المثبتة في اللو2 الحفوظ اما مخصوصة واما عامة
والخاصة اما ان تخص بحسب الاشخاص واما ان تخص بحسب الزمان
فاذا انزلت بقلب الرسول فالتخصيص بالاشخاص يبقى بقاء الاشخاص والى
تخص بالزمان تنسخ وتزال بانقراض تلك الزمان فصيرة كانت كمنسوخات
القران او طويلة كاصطلاح الشريعة المتقدمة وقد تخص بعضها بما فتحخص
عليه بخص او باشخاص معينة وزمان معين فينتج بانقراض الزمان

بمخصصه ولا ينافي

آخره

الحفوظ

ولا ينافي ذلك ثبوتها في اللو2 اذا كانت فيه كذلك والعامة تبقى بقاء الدهر ككون
الانسان حيواناً مثلاً في هذا كلامه قوله اذا كانت فيه كذلك اجتماعاً لما قدمنا من
التفصيل فتدبر والله الهادي الى سواء السبيل وتما صرحه بوافق ما فرنا من ان
للكائنات تقدير في لواء الحفوظ والاشياء عليه التبدل والتغير على ما روي
في التيسير في تفسير سورة الفاطر عن عمر بن الخطاب وهو انه كان يدعو بهذا الدعاء اللهم ان
كنت كتبت اسمي في ديوان الاشقياء فامح من ديوان الاشقياء واشتبه في ديوان
السعداء فانك قلت وقولك الحق يوحى الله ما يشاء ويثبت وعنه ام الكتاب ومن
هنا انكشف وجه حكمه الامر بالحد في قوله تعالى خذوا حذرکم والنهي عن القاء النفس
بالهلكة في قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واتضح ان ما فعله فرعون من ذبح ابنا
بني اسرائيل ليس من شؤ السفة والمخافة كما زعم صاحب الكشاف حيث قال
في تفسير سورة القصص سبب ذبح البناء ان كاهنا قال له يولد مولود في بني اسرائيل
يذهب ملكك على يد وفيه دليل بين على ثبوت الحق فرعون فانه ان صدق الكاهن
لم يدفع القتل الكائن وان كذب فما وجه القتل انتهى بل يشاء تصديق الكاهن
فيما اخبر عن المقدر في سماء الدنيا المكتوب في لواء الحفوظ والاشياء فاراد دفعه
بمباشرة اسباب الدفع لعلمه من الكاهن او من غيره بان المكتوب في سماء الدنيا
ليس بكائن حتماً بل قد يندفع واذ قد تقرر ما قلنا فليتم احد اللوحين المذكورين
بلو2 القضاء والاخر بلو2 الرضاء لكون ما فيه على وفق الحكمة الاتهية ليكون فرق
بينهما كلياً يشبه الحال ولنشرع في اصل المقال بتقرير وجه الجواب على نهج الصواب
اعلم ان تقدير عصيان ادم عم كان في لواء الرضاء بقريته نسبة الى الزمان في قوله
كتب الله تعالى ان اعلمه قبل ان يخلقني باربعين سنة وقد عرفت ان ما قدر في لواء
القضاء متعال عن النسبة الى الزمان واستدل ادم عم بذلك اي بكون تقدير
عصيان عم في ذلك اللو2 على ان عصيان كان على وفق الحكمة الاتهية ولا غرو
فان ذلك العصيان كان منشاء لتكميل النشأة الانسانية وسبب التفصيل
الفضائل النفسانية وعصيان عم كان مخالفة لامر الارشاد الى طريق البقاء
في دار الخلود ولا مخالفة لامر التكليف اذ لا تكليف في تلك المدة بحسب اللغة
وحقيقة العصيان

جاء ما

الخالفه لملوك الامر لا الامر التكليف خاصة به شك الى هذا قول عمرو بن العاص رضى
 معاوية رضى الله عنه امر تكل امر انصبتى وكان من التوفيق قتل ابن فاشم فلما جئ
 ان يقال ان عصيان آدم كان ذنبا والذنب ليس من الحكمة ومما يقع على وفق
 رضائه في شيء لانه انما يكون ذنبا ان لو كان الامر الذي كان في كفة
 عصيانا تكليفيا ايجابيا وقد عرفت انه ليس كذلك واعلم ان عقاب الله تعالى
 آدم في قوله انهم لما عن تلك الشجرة واقل كما ان الشيطان كما عد و
 بين عتاب تلطيف وتاديب لا عتاب تعنيف وتعذيب وتنزيل من
 السماء الى الارض باسم اهلها جميعا تكلم وبعيد تقرب ساطع بعد
 الدار عنكم لتقربوا وتكلم عيناى الدنوع ليجدا نظرموسى آدم ايا تقصير
 آدم في التدبير وما حصل سببه من سوء الحال فيهم ونكس آدم في التقدير
 وبما فيه من الدلالة الى حسن المال فحج وارتفع الملامم مع قول آدم عم افعلوا
 على ان علمت انه انلومني على عمل صدر مني على وفق ما يقتضيه الحكمة وبرضاه الحق
 ومثل ذلك لا يكون الاخير اخضا الا انه عتبه عن ذلك المعنى باللازم وقد كثرنا عن
 وجه ذلك التعبير القناع هذا هو الوجه اللابى شان السائل والمسؤل الى
 المطابق للمعقول والمنقول لا ما ذهب اليه البيضاوى حيث قال في شره المصاح
 غلب عليه بالحق بان الزمة ان جملة ما صدر عنه لم تكن ما هو مستقر به ممكننا
 من تركه بل كان امر مقتضيا عليه وما كان كذلك لم يحسن التوم عليه عقلا
 واما ما يترتب عليه شرعا من الحدود والتعذيب فحسنة من الشارع لا يتوقف
 على غرض ونفع لان مبناه على خلاف ما قدر غير مقدور للعبد فهو معذور في
 عدم اتبانه به فلا يمتنع التوم على ذلك وقد وقعت على بطلان ذلك المبني و
 اما ما زعمه التوريش من ان احتياج آدم لم لا دفع الائمة بان يقال لا يلام
 من فضل وتاب وانما يلام من اصر على الذنب لانكار ما اخرج من الذلة
 وهم لا يذهب اليه فهم كيف وقوله افعلوا من اذ بنا دي على خلاف ذلك ولكن
 لا يصح لمن ينادي ومن المفسر بن بظاهر الحديث ابن الاثير حيث قال في
 المثل السائر وليس للمراه فيما يلقا من احد الا انما نعي كذا وبوسه الا ان
 كانت

التعبير

اصح

يكل

عياض

والشيء في خبره

له اي مؤثر

يكل الامور بوليها فيقول حاج آدم عم موسى عم فان قلت قد دل النص الناطق بالحق
 على ان السعيد سعيد في بطن امه والشيء شقي في بطن امه فلا اختيار للسعيد في
 تحصيل السعادة ولا اقتدار للشيء في تحصيل الشقاء وقد افصح عن ذلك المعنى حافظ
 الشيرازي الملقب بلسان الغيب دركوي تكوناى مارا كذرنه اند سكونو
 نى بسندي تغبير كن قضارا حافظه كخود بنوشيد ابن حرقه دي الود اي شين باك
 دامن معذور دار مارا قلت مع الحديث ان السعيد مقدر سعادته وهو في بطن
 امه ثم قد ير الشقاء له قبل ان لا يخرج من قابلية الشقاء وكذا التقدير السعاده
 له قبل ان لا يولد لا يدخله في غير ضرورة السعاده وقد دل على ذلك قوله عم كل مولود
 يولد على فطرة الاسلام ثم ابوايه يهودانه وينصرانه ويجانه والسرفيه ما حقت
 فيما سبق من ان التقدير تابع للمقدركما ان العلم تابع للمعلوم وقد اشار الى ذلك
 المعنى من قال مارا از قضا جزاين قدر نمانيد بهانه توي باز بتويمانيد قال
 الامام الرابع في تفسيره وقد ذكر بعض العلماء ان القدر بمنزلة المحنة المحنة
 للكيل والقضاء بمنزلة الكليل ولهذا قال ابو عبيد عمر رضى الله عنه لما اراد الفرار من
 الطاعون بالشام انفر من قضاء الله تعالى وقال عمر رضى الله عنه افر من قضاء الله تعالى
 قدر الله تعالى تنبها على ان القدر مما لم يكن قضاء فمن حق القدر ان يدفعه الله تعالى
 فاذا قضى فلا مد فيه له ويشهد لذلك قوله تعالى وكان امره امقضيya وقال الامام المذكور
 في محاضراته فقال يع ابا عبيد ايعني الحذر من القدر فقال سنا ما هناك في
 شيء ان الله تعالى لا يامر بما لا ينفع ولا ينهي عما لا يضر وقد قال تعالى لن ينفعكم الفرار
 ان فررت من الموت او القتل وفيه دلالة على ان الفرار لا ينفع شيئا قلت لان
 المعنى والله اعلم لن ينفع الفرار في دفع الامر من المذكورين بالطية اذ لا بد بالافرة
 من وقوع احدهما يفسح عن هذا قوله واذا اتي على تقدير الفرار لا يمتنعون الا
 فليما بل نقول فيه دلالة على ان في الفرار نفع في الجملة قال صاحب الكشاف لن
 ينفعكم الفرار مما لا بد لكم من نزوله بكم من صنف انف او قتل وان نفعكم الفرار
 مثلا كنتم بالناخير لم يكن اليمتج الا زما نا قليلا وعن بعض المراءانية انه
 مترجما بل فاسر فقلت له هي الآية فقال ذلك القليل تطلب الى هنا كلامه

ومن هنا بين ما في كلام الامام
 البيضاوى حيث قال في تفسيره قوله
 ان الذين قضت عليهم كلمة ذلك لا
 يؤمنون اي لا يكذب كلامه ولا ينقض
 قضاؤه من اقله فامل سلفه
 وقال في محاضراته
 ان القدر بمنزلة المحنة
 والقضاء بمنزلة الكليل
 ولهذا قال ابو عبيد
 عمر رضى الله عنه
 لما اراد الفرار من
 الطاعون بالشام
 انفر من قضاء الله
 تعالى وقال عمر
 رضى الله عنه
 افر من قضاء الله
 تعالى قدر الله
 تعالى تنبها على
 ان القدر مما لم
 يكن قضاء فمن
 حق القدر ان
 يدفعه الله
 تعالى فاذا
 قضى فلا مد
 فيه له ويشهد
 لذلك قوله
 تعالى وكان
 امره امقضيya
 وقال الامام
 المذكور في
 محاضراته
 فقال يع ابا
 عبيد ايعني
 الحذر من القدر
 فقال سنا ما
 هناك في شيء
 ان الله تعالى
 لا يامر بما لا
 ينفع ولا ينهي
 عما لا يضر
 وقد قال تعالى
 لن ينفعكم
 الفرار ان
 فررت من الموت
 او القتل وفيه
 دلالة على ان
 الفرار لا ينفع
 شيئا قلت لان
 المعنى والله
 اعلم لن ينفع
 الفرار في دفع
 الامر من
 المذكورين
 بالطية اذ لا
 بد بالافرة
 من وقوع
 احدهما يفسح
 عن هذا قوله
 واذا اتي على
 تقدير الفرار
 لا يمتنعون الا
 فليما بل
 نقول فيه
 دلالة على ان
 في الفرار
 نفع في
 الجملة قال
 صاحب
 الكشاف لن
 ينفعكم
 الفرار مما
 لا بد لكم
 من نزوله
 بكم من
 صنف انف
 او قتل وان
 نفعكم
 الفرار
 مثلا كنتم
 بالناخير
 لم يكن
 اليمتج الا
 زما نا
 قليلا وعن
 بعض
 المراءانية
 انه مترجما
 بل فاسر
 فقلت له
 هي الآية
 فقال ذلك
 القليل
 تطلب الى
 هنا كلامه

والأخفاء في أن ما نقله من ذلك البعض صريح في أن للفرار نفعا وهو المراد من آخر
الآية المذكورة وإذا قرر هذا فقد تبين أن الإمام البضاوي لم يصب في تعليل
النفي المذكور في أول الآية بقوله فإنه لا بد لكل شخص من صفته أن يفتل في وقت
معين سبق به القضاء وجري به القلم أن لا يكون في الفرار نفعا أصلا وقد أفصح
عامة الإمام القاشاني حيث قال في تفسير الآية المذكورة فلا فاسخ في الفرار فإنه
أن قدر الاجل في ذلك الوقت ودرككم لا محالة ولا بد فعه الفرار وإن لم يقد رفلأجل حكم
ثابتين في المعركة فإرين وقد اوضحنا وجه الدلالة حيث قلنا في تفسير الآية
المذكورة لا بد لكل شخص من صفته أن يفتل في وقت لا لانه سبق به القضاء
لانه تابع للمقتض فلا يكون باعثاله وإنما قلنا انه تابع للمقتض لانه تابع للمراد في
التابعة للعلم التابعة للمعلوم وهو المقتضي بل لانه مقتض ترتيب الاسباب و
الاسباب تحسب العادة على مقتضى الحكمة فلا دلالة فيه على أن الفرار لا ينع شيئا
وعن علي رضي في بعض خطبة هو أي القدر كحكمة ما بين السماء والأرض
وعرضه ما بين المشرق والمغرب أشار بخبر يد بعد في ان انطباقه على عالم الشهادة ثم انتهى إلى
طولا وعرضا وهذا على وفق ما مر من انه لا دخل للتقدير فيما يكون في عالم الغيب وله
للمشاعر السابق ذكره لم يكن شعورهم من الدقيقة فقال ما قال ما ذا بعد الحق الا الضلال
وقد ورد في لسان الحكيم الاحتياج بالجميع عن التفصيل محض الجبر المؤدي إلى
الزندقه والاباحه والاحتياج بالتفصيل عن الجميع صرف القدر المؤدي إلى الجوسية
والشوية والاسلام طريق بينهما لا جبر ولا تفويض ولكن امر بينهما انتهى إما
انه لا جبر فلان العبد مختار في كتابه الحسنات واجتنابه عن السيئات وقد جبر
عاقبه الله تعالى أن يخلق فعل العباد عقيب صرحهم الاختيار إلى مباشرة اسباب
الكاسية وإنما لا تفويض فلان منشاء اختيار العبد داعية تحدث في قلبه
ودواعي القلب تابعة لمشيئة الله تعالى وأرادته لا دخل فيه للعبد ولا الخلق
آخر نية على ذلك في قوله تعالى وملتأئون الا ان يشاء الله وأشهر اليه في قوله
قلوب العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن وهو تصوير وتمثيل لما يمكن
تج منه واستقلاله بامر في جبره حسب تصورهم وتذبيره من غير استقصاء

وتماخ والمعنى ان الله تعالى هو المتكمن عن قلوب العباد والمستلط عليها والمتصرف
فيها كيف يشاء كما قال الله تعالى فالهمها مجورا وتقوم بها وانما توت بنفسه امر قلوبهم
ولم يكلمه ايا احد من ملائكته رحمة منه وفضلا كيلا يطلع على اسرارهم ولا يكتب ما في ضمائرهم
عليهم السلام وفيه اضافة الاصابع إلى اسم الرحمن دون اسم الذي أنواع
اشعار بذلك ثم ان المراد من التفصيل في قوله الاحتياج بالجميع عن التفصيل
ما في الاسباب العادية المعبرة في الحكمة الالهية من التعدد ومن الجوع ما في
مبداء الخلق والاباد من الوصف الجامعة لذلك التعدد من جهة التأثير والاسلام
على موجب ما قيل خيرة الامور او ساطرها طريق السلم بين الافراط والتفريط فافهم
شأن الله اعلم فان قلت اليس التكلم في القدر منزها عنه قلت لا انما المنزه
عنه الخوض في اسرار القدر واما النظر في اصله بهذا القدر فليس بل واجب
على من قدر على حقيقة الاية ان يعمد من شعيب رضي عن ابيه عن جعفر رضي
بينا جلوس عند النبي صلى الله عليه وسلم اذا قيل ابو بكر وعمر رضي في قيام من الناس فلما
دنا سلموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بعض القوم يا رسول الله انهما تكلما في
القدر فقال ابو بكر الحسنات من الله تعالى والسيئات كلها من الله تعالى وتابع بعض
القوم ابا بكر رضي وبعضهم عمر رضي فقال عمر ما قضى بينكما باقضى به اسرافيل
بين جبرائيل وميكائيل اما جبرائيل فقال مثل مقالتك باع واما ميكائيل فقال
مثل مقالتك يا ابا بكر ثم قال اننا اذا اختلفنا اختلف اهل السماء واذا اختلف
اهل السماء اختلف اهل الارض فليس فيكم إلى اسرافيل ففضل عليه الفقه
ففضله بينهما ان القدر خير وشر من الله تعالى ثم قال عمر فهذا قضاي بينكما ثم قال
يا ابا بكر لو شاء الله تعالى ان لا يعص ما خلق ابليس عليه اللعنة وقال شمس
الائمة السرخسي فهذا هو الاصل لاهل السنة في الاعتان بالقدر ولا حجة تظن
بميكائيل وانه يكلم بما يقبض تقدير الشر من الله الاخير لان طالب الصواب
بالدليل في زمان الطلب قبل ان يستقر الرأي جاهدة في الله حق جهاد في ههنا
كلامه وهذا نص في ان النظر في اصل القدر مما يثبت عليه واما الخوض في
تفصيله وزيادة التوغل في اسرار المنزه عنه قال الفقيه ابو الليث ان

ماروي

اختلفنا

ثمناو قال عمر رضي وطمنا والسجدة

ان استطعت ان لا تأخذ في مسألة القدر فافعل فان النبي لم يره عن الخوض فيها
 انتهى وكما ان الخوض في ذلك البحر المتلاطم امواجه والغوص في اجتهاد المظالم منهي
 عنه كذلك الخوض فيه منهي عنه لانه لا يخرج من الخلل ولذلك قال صاحب الشريعة لا يتكلم
 اثنان الا في شئ واحد على الله كذبا فاحش فان عارضه انسان في القدر فليكن
 سائلا عنه ولا يكن مفتيا فانه من السنة انتهى وفي الخواص على الكثرة في
 المنقولة عن المصنف كسب عمر بن عبد العزيز الى الحسن البصري بلغه انك قد ريت
 والسلام فكتب اليه الحسن من انكر القدر فقد كفر ومن وكل دينه على الله تعالى فقد
 كفر ولم يدرك ان ما نقله حجة عليه لانه روي في المصنف عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من امن بي ليس له ما نصيب من الاسلام المرجحة والقدرية
 المرجحة مثل المرجحة تهمز ولا تهمز مشتق من الارحاء وهو انما خبير قالوا ان المرجحة
 هي الفرة الذين يقولون بان العبد لا يفعل له وازدافه الفعل اليه بمنزلة اضافة
 الجمادات كما يقال جري النهر ودارت الرحى وانما سميت مرجحة لانهم يؤخرون
 امر الله تعالى في تركه الكبيرة وهم يذهبون في ذلك مذهب الاخرى كما يذهب القدرية
 مذهب التفريط والجبرية بالتحريك وتكسب وتسكن الباء لغة فيها خلاف
 القدرية فقال ابو عبيد هو كلام مولد وهو اصطلاح المتقدمين وفي تعارف
 المتكلمين سمون الجبرية وفي تعارف الشرعي المرجحة وكانت القدرية في الزمان
 الاول ينسبون من خالفهم الى الارحاء حتى غلط في ذلك جمع من اصحاب الحديث
 وغيرهم فاحقوا هذه السيرة بجميع من العلماء السلف ظاهرا وعدوا وانا واما القدرية
 فانهم ينسبون الى القدر وهو ما بقدر الله تعالى من القضاء يقال قدرت الشئ
 واقدره قدر او قدرته تقدير افعوه قدر افعوه قدره كما يقال هدمت البناء فهو
 هدم اي تهدوم ولكن نكح الدال منه قال الشاعر الاباء قوم للنواب والقدر
 ولهم ايات الامم من حيث لا يدري وهو في الاصل مصدر والقدر والتقدير
 تبين كمنه الشئ واصل دعوى القدرية انهم يزعمون ان كل عبد خالق فاعله
 ولا يرون الكفر والمعاصي بتقدير الله تعالى ومشيئة وكل واحد من الفريقين يتشعب
 في اصل مذهبه الى فرق كثيرة والقدرية نسبوا الى القدر لان بدعتهم وفسادهم

قال في القدرية
 انما هو في القدرية

السارفة

منها السرم

كانت

كانت من قبل ما قالوا في القدر من نفيه لا اثباته وهو لاء الضلال يزعمون ان القدرية
 هم الذين يثبتون كما ان الجبرية هم الذين قالوا بالجبر حتى نقل عن صاحب الكثرة
 ان القدر اسم لا فعال الله تعالى خاصة لا يفهم منه العرب الا هذا فمن ادخل في القدر
 ما ليس منه وهو فعل العبد فقد اغرب فوجب ان يلتفت به كما يلتفت بالاشياء
 الخارجة عن العادات بخلاف من الاستي بالافعال الله تعالى خاصة وذكر المظهر في
 المعرب وهو ايضا من رؤساء المعتزلة ان القدرية هم الذين يثبتون كل امر بقدر
 الله وينسبون القبائح اليه وسحقهم العدل بهما عكس لان الشئ انما ينسب
 اليه الميث لا النية ومن زعم انهم اولى بهذا الاسم لانهم يثبتون القدر لانفسهم
 فهو جاهل بكلام العرب انتهى والتحقيق فيه ان الاسم في الاصل يحمل المدة والزم
 الا انه اشتهر في الثانية واستقر فيه بدلالة الحديث المذكور فارادوا دفعه عن انفسهم
 وما ذكره ومن وجه العربية معارض بان من اثبت للعبد ما يخص به من الايجاد فقد
 اغرب واستحق النكير والنكير على الوجهين جاز على قانون العربية على انما نقول لم يثبت هذا
 النكير من طريق القياس حتى يقابلوا بما ذكره وبطل اخذنا من النصوص الصحيحة والتوفيق
 من قبل المرسل ثم من ذلك قوله في انما كل شئ خلقنا بقدر ومنه قوله ثم وان تؤمن
 بالقدر خيرا وشررا ومنه قوله ثم كل شئ بقدر ومنه قوله ثم القدرية مجوس هن
 الامة ولقد احسن من قال ان هذا الحديث غلط في عنقهم فان المجوس قالوا بمبدأ اثنين
 مستقلين هما الظلمة والنور او يزدان واهرن من والمعتزلة كذلك جعل الله تعالى شانه
 والعبد سواسية يعني يسمونه غرقا على تقدير عليه عبيد وبالعكس وحقيق ذلك
 انه ثم انما قال لهم مجوس هي الامة لانهم اعدوا في الاسلام مذهبيا في مذهب
 المجوس من وجه وان لم يشابهه من سائر الوجوه وهو ان المجوس يضيفون الكواكب
 في دعواهم الباطلة الى الكهين اثنين احدهما يزدان والاخر اهرمن ويؤمنون ان يزدان
 ياتي منه الخير والشر وان اهرمن ياتي منه الفتن والشرور ويقولون ذلك في الاحداث
 والاعيان فيضاهي مذهب القدرية قولهم الباطل في اضافة الخير الى الله تعالى وازدافه
 الشر الى غيره غير ان القدرية يقولون ذلك في الاحداث دون الاعيان قال زيد بن
 اسلم والله ما قالت القدرية كما قال الله تعالى ولا كما قالت الملائكة ولا كما قالت الانبياء ثم

انما

ولا كما قال اهل الجنة ولا كما قال اهل النار ولا كما قال اخوه ابليس عليه اللعنة قال الله في
 وماتوا ان شاء الله رب العالمين وقالت الملائكة سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا
 وقال شعيب اعم وما يكون لنا ان نعوز فيها الا ان يشاء الله ربنا علبت علينا شقوتنا
 وكنا قوما ضالين وقال اخوه ابليس رب بما اغويتني ومن خسر وان كان الفل المذكور عن
 عنقرم وتفتوا في اثبات معنى الجوسية والخصمية في مذهبنا الفقيه فقالوا نازع القول
 بتعدد الصفات القديمة قول بتعدد الالكه وما زادوا في ذلك على ان اظهروا
 جهلهم في ان القديم لا يرادف الالكه ولا يستلزمه وقالوا اضري القول بان الله في خلق
 الفقيه وبني عنده شبه قول الجوس ان الالكه خلق الشئ ثم يتبرأ عنه خلقه ابليس
 وهذا آية الجحالة وغاية الضلالة فان خلق الشئ ليس باسمه ولا يستلزمه فلا شبه
 بين القولين اصلا ومارواه ابوداود رحمه الله عن حذيفة رضى عنه عن النبي وم
 لكل امة جوس وجوس هو الامة الذين يقولون لا قدر نص في انهم المرادون و
 بهذا التخصيص استدباب التأويل في الحديث السابق ذكره ايضا وامام حنيفة
 طريقهم طريقة العدل والنوصيد فتحميت من قبل انفسهم لا غير ولو انهم ارضوا اليك
 السماء فليس لهم الا المعتزلة من الاستماء واذا تحققت فعد لهم بطل توحيدهم لاستلزامه
 كثرة الخالفين وتوحيدهم بطل عدلهم لاستلزام نفي الصفات ونفي الافعال عما يتن
 في موضع ولقد احسن بعض المحققين حيث قال بعد ما قرر مذهب اهل السنة والجماعة
 على احسن تقرير وانت تعلم ان من يكون هو عقيدة لا يلزمه يجوز تجويز ثم انهم لما جعلوا
 الصفات واجبة في نفسها بل قديمة بقدم الذات قديمة بهام يكن في شمس توحيدهم و
 اشراقها من غيوبها واما من جعل العبد سوا سيده مستقلين في بعض الافعال فقد بدا
 في توحيدهم ظلمة التكثير لما فانه من توحيد الافعال وجلب اليه
 الحاق ما لم يرد من شواي القدرتين في اختصاص بالجاب
 بعض دون بعض آخر المقتضى لتوحيد الصفات
 المستجلب بنفسه ان الذات تعجز عما يتوهم الزايقون
 بل ثابته في العار فون غلوا كبير هذا جور و
 اشراك معا هذا وان راى في العدل والتوحيد
 يكذب بعض بعضا وكفى ذلك المستهين نقيا
 ونقصنا تحت الرسالة

النبي
 في قوله تعالى وما يكون لنا ان نعوز فيها الا ان يشاء الله ربنا علبت علينا شقوتنا
 وكنا قوما ضالين وقال اخوه ابليس رب بما اغويتني ومن خسر وان كان الفل المذكور عن
 عنقرم وتفتوا في اثبات معنى الجوسية والخصمية في مذهبنا الفقيه فقالوا نازع القول
 بتعدد الصفات القديمة قول بتعدد الالكه وما زادوا في ذلك على ان اظهروا
 جهلهم في ان القديم لا يرادف الالكه ولا يستلزمه وقالوا اضري القول بان الله في خلق
 الفقيه وبني عنده شبه قول الجوس ان الالكه خلق الشئ ثم يتبرأ عنه خلقه ابليس
 وهذا آية الجحالة وغاية الضلالة فان خلق الشئ ليس باسمه ولا يستلزمه فلا شبه
 بين القولين اصلا ومارواه ابوداود رحمه الله عن حذيفة رضى عنه عن النبي وم
 لكل امة جوس وجوس هو الامة الذين يقولون لا قدر نص في انهم المرادون و
 بهذا التخصيص استدباب التأويل في الحديث السابق ذكره ايضا وامام حنيفة
 طريقهم طريقة العدل والنوصيد فتحميت من قبل انفسهم لا غير ولو انهم ارضوا اليك
 السماء فليس لهم الا المعتزلة من الاستماء واذا تحققت فعد لهم بطل توحيدهم لاستلزامه
 كثرة الخالفين وتوحيدهم بطل عدلهم لاستلزام نفي الصفات ونفي الافعال عما يتن
 في موضع ولقد احسن بعض المحققين حيث قال بعد ما قرر مذهب اهل السنة والجماعة
 على احسن تقرير وانت تعلم ان من يكون هو عقيدة لا يلزمه يجوز تجويز ثم انهم لما جعلوا
 الصفات واجبة في نفسها بل قديمة بقدم الذات قديمة بهام يكن في شمس توحيدهم و
 اشراقها من غيوبها واما من جعل العبد سوا سيده مستقلين في بعض الافعال فقد بدا
 في توحيدهم ظلمة التكثير لما فانه من توحيد الافعال وجلب اليه
 الحاق ما لم يرد من شواي القدرتين في اختصاص بالجاب
 بعض دون بعض آخر المقتضى لتوحيد الصفات
 المستجلب بنفسه ان الذات تعجز عما يتوهم الزايقون
 بل ثابته في العار فون غلوا كبير هذا جور و
 اشراك معا هذا وان راى في العدل والتوحيد
 يكذب بعض بعضا وكفى ذلك المستهين نقيا
 ونقصنا تحت الرسالة

من فوائد مولانا كمال بلشاراد

تغيرت البلاد ومن عليها فوجه الارض متغير فيجب تغير كل ذي حسن ووجب وقيل
 بثلاثة الوجوه المثلج روي ان آدم عليه السلام ربي ابنه ما بيل بالشعر المذكور وقال صاحب
 الكشاف هو كذب تحت وطأ الشعر لا يتحول ولا يحول وقد صح ان الانبياء معصومون من الشعر
 اقول اما انه يتحول فليحارروا بين عيسى رضى عنه من تكذيب من نسبته الي آدم عمه وان قد
 عليه السلام والا نبياء كلهم عليهم السلام سواء في النهي عن الشعر لكن رثاء آدم عمه بالسراية
 كلاما مستورا فلم يزل يتقل حتى وصل اليه بعرب بن قطان فطر في المرسية فقدم واخر وجعل شعره عريا
 واما انه لم يحول فلم وما قبل فيه نحن من جهة الاعراب او الغافية وذلك ان المثلج ان رفع فظاء
 لانه صفة الوجه المحرور وان خفض فاقواء وهو عيب في الغافية وان كثر وقول من قال الوجه
 مرفوع فاعل قل وبشاشة نصب على التمييز حذف التنوين اجراء الموصول لحي الوقف منظور
 فيه قال ابو سعيد السيرا في حضرت فليس اليه بكرين دريد ولم يكن يعرفني قبل ذلك
 فقلت فاشد احد الحاضرين بيتين معرانا لآدم عم تغيرت البلاد اليه فقل ابن دريد هذا
 شعره قيل قديما وجاء فيه الاقواء قال فقلت له ان له وجهها بخرجه عن الاقواء وهو
 نصب بشاشة وحذف التنوين منها لا لتقاء السكتين فيكون بهذا التقدير كسر متضمنة
 على التمييز ثم رفع الوجه باسناد قل ليه فيصير اللفظ وقل بشاشة الوجه الصبح
 قال فرقني حتى اقعدي بجانبه وقال صاحب الطبقات غير اني رايت ابا العلاء
 المعري في رسالة التي سماها الففران قد انكر على ابن دريد ان يشاد بهذا الشعر
 علي وجه الاقواء وذكر ان الرواية الصحيحة وغود روي الثري الوجه المثلج قال
 ابو العلاء والوجه الذي قال ابو سعيد في ترجمته اشهد من عشر مرات واحال في هذا انتهى
 الا ان دنيك مثل الوديعه جميع اما نيك فيها خديعة فلا تغرب بالذي
 نلت منها فاما هي الاسراب بقية السراب الذي تراء نصف النهار كانه
 ماء ذكره الجوهري وقال لا مام البضاوي في تفسير سورة النور هو ما يري في الفلك

وهذه القول من باب قطع اي اضاف
 اليه فلا قال غيبه او على عليه
 لفسه ونحوه مثله
 من كلامه

الحق

من لمعان الشمس عليها وقت الظهيرة فيظن انها ماء يسري يجري وهو غير الآل على ما نص عليه
 الجوهري حيث قال والآل الذي تراه في اول النهار واحد كأنه برفع الشخوص وليس هو السرب
 لمن قال والآل ما يري في طرفي النهار من السراب فقد اخطأ حيث لم يفرق بينهما والآل اعلم
 بالصواب

أخي ثقة لا يهلك الخمر ماله ولكن قد يهلك المال ناله
 تراء إذا ما جئت من ههنا كأنك تعطيه الذي أنت

يريد أنه جواد لا مسوف وعبر عن الاسراف بانه يهلك المال ولما كان مطننة الاسراف حالة
 السكر خصوصاً في حق من جبل على طبعه الجود فخصه بالنفي وقوله أخي ثقة ظاهر في هذا المعنى
 وأن فني علي من قال يريد أن جوده ذاتي ليس بما يحدث بالسكر ثم لما كان الوصف بافراط
 التوفي عن الاسراف المفهوم من ملازمة الثقة بمطننة التفریط في حق الجود تدارك بقوله
 لكنه قد يهلك المال أي مال ذلك المحدث ناله يعني أنه مع ما فيه من كمال الخدم وفراط الاصباط
 قد يفتني غلبة الجود على طبعه الاسراف فعلى هذا اللفظ قد علي معناها الاصلية غير مستغنية
 لضده كما ذكره صاحب الكشاف وتبعه الباقون من القاضى وشراح الكشاف لم يعم

هذا البيت من كتاب الجواهر
 في تفسيره في قوله لا يهلك الخمر ماله
 يعني ان الخمر لا تفسد ماله بل تفسد
 ما يملكه من المال

رسالة في بيان معنى جعل الماهية

بسم الله الرحمن الرحيم ومنه العون
 الحمد لله على الظلمات والنور خالق السموات والارض والصلوة على خير البشر محمد النبي المصطفى
 يوم الحشر والعرض وعلى آله واصحابه الذين سعاد في احكام الحكماء الذين من السنة والفرص وبعد فمن
 رسالة معلولة في بيان الجعل وتحقيق ان نفس الماهية مجعولة فنقول وبالله التوفيق بهذه الفاظ متقاربة
 المعاني لا بد من التنبيه عليها أولاً وهي المصنع والخلق واليجاد والاحداث والاختراع والابداع والفعل
 والتكوين والجعل واما المصنع فهو الجاد المصنوع في المادة كالصياغة والبناء واما الخلق فهو تقدير واليجاد
 وقد يقال للتقدير من غير الجاد واما الجاد فهو اعطاء الوجود مطلقاً واما الاحداث فهو الجاد الذي بعد
 العدم واما الاختراع فهو احداث الشيء لا عن شيء واما الابداع فهو اختراع الشيء دفعة صريحة بهذا
 الفرق بين الابداع والاختراع بما ذكر في معنى المصنع الامام البيضاوي في تفسير قوله تعالى يدع
 السموات والارض واما الفعل فهو عام معنى من سائر اخواته صرح به الامام الراغب في تفسيره
 واما التكوين فهو ما يكون بتغيير وتدرج غالباً صرح بذلك ايضا الامام البيضاوي واما الجعل
 فهو اذا تعدي الى مفعول ليس يكون بمعنى التصيير واذا تعدي الى مفعول واحد يكون بمعنى الخلق
 واليجاد بهذه الكلمة على عرف اهل اللغة واما في عرف اهل الحكمة فلما فرق بين الابداع والاختراع
 في اقتضاء الجعول والجعول اليه على ما افهم عنه الشيخ حيث قال في التمهيدات الشفاء اذا كان
 شيئاً من الاشياء لذاته سبباً لوجود شيء آخر كان سبباً له دأماً مادامت ذاته موجودة فان
 كان دأماً لوجوده كان معلوله دأماً لوجوده فيكون مثل هذا من العلل ولي بالعلية لانه يمتنع مطلق
 العدم للشيء فهو الذي يعطي الوجود التام للشيء وهذا هو المعنى الذي يسمى ابداعاً عند الحكماء
 وهو ليس الشيء بعد ليس مطلقاً الى هنا كلامه وقد ظهر منه ان الجعل لا بداعي كالجعل للاختراعي
 في اقتضاء الجعول وهو الماهية من حيث هي والجعول اليه وهو الوجود بلا فرق بينهما من
 بين الجهة وان كان بينهما فرق من جهة اخرى وهو ان الاول الجاد الاليس عن الليس المطلق
 اي غير المقيد بان يكون قبل الوجود والثاني الجاد الاليس عن مطلق الليس اي اعم من ان يكون
 مقيداً بما ذكر او غير مقيد به وبهذا التفصيل تبين ان ما قيل ان التثنية قد يكون اختراعاً على ما
 افاضته الاشارة على قائل كالصور والاعراض على المادة القابلة لها ومن هذا القبيل جعل الموجود الذي يمتنع
 موجوداً خارجياً بالنعكس وهذا التام خصوصاً يستدعي مجعولاً ومجعولاً اليه وقد يكون
 ابداعاً على الجاد الاليس عن الليس المطلق ولا يستدعي مجعولاً ولا مجعولاً اليه بل يتوسط

وصحبه

مقدس عن خوايب الكثرة مستغن عن قابل متعلق بذات الشيء فقط حيث صرح فيه بان الجعل لا بداعي
لا يتحقق بجعولا ولا بجعولا اليه ومنشأ ذلك القول المفعول عن قول الشيخ في تفسيره وهو الذي يعطى
الوجود التام للشيء فانه صرح في انه لا بد فيه ايضا من جعول وجعول اليه وبهنا امر آخر لا بد من التبيين
له ايضا وقد غفل عنه كثير من المتصددين لتحقيق المقام من فضلاء الانام ويروان الخلاف في ان يكون
الذات ذاتا بل هو جعول الجاعل ام لا غير الخلاف في ان نفس المهيمة بل هي جعول الجاعل ام لا وان
منشأ الاول غير منشأ الثاني وذلك ان المتكبرين للجعل في الاول هم المعتزلة ومنشأ الثاني انكارهم اياه
قولهم بان الحكمين وراء الوجود في الخارج ثبوتها فيه من نفسه لامن الفاعل واما انكار الجعل في الثاني
فلا اختصاص لهم وليس منشأ في ما وقف عليه باذن الله تعالى قال الامام في الحاصل نعم ابو يعقوب
اشتهى ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسن الخياط وابو القاسم البلخي وابو عبد الله البصري
وابو اسحق بن عيسى والقاضي عبد الجبار بن احمد وتلاميذهم ان المعدومات الممكنة قبل دخولها
في الوجود ذوات واعيان وحقايق وان تأثير الفاعل ليس في جعلها ذواتا بل في جعل تلك الذوات
موجودة وقال المحقق الطوسي في تلخيص الكتاب المذكور والقائلون بان المهيمة غير جعولة لم يقولوا
بانها غير معدة بل قالوا اذ فرضت ماهية فكونها تلك الماهية لا يكون جعول جاعل وهذا ضروري
تلحقها بعد فرضها تلك الماهية وقول المعتزلة ان تأثير الفاعل ليس في جعل الذوات ذواتا ليس هكذا
لانهم يجعلون الذوات المعدومة ثابتة في الازل من غير تأثير للفاعل انتهى كلامه وهذا ضروري فها ذكرنا
من الفرق بين المشككين ومن الغافلين عن هذا الفرق القاضي عضد الدين والفاضل الشارح
الشريف حيث قال في المواقف وشرحه وان عاقلنا لم يقل بان المهيمة الممكنة مستغنية في تفرعها
وثبوتها في الخارج عن الفاعل الموجود لما يتبادر اليه الوهم من قولهم المهيمة غير جعولة الا ما ينسب
الي المعتزلة من ان المعدومات الممكنة ذوات متفرقة ثابتة في انفسها من غير تأثير للفاعل فيها
وانما تأثيرها في انصافها بالوجود وقال في مقصده ان المعدوم شيء ام لا ومنها الي ومن الشبه التي
تسكو ابان في قولهم ثبوت المعدوم ما سنورد في مسألة ان الماهيات جعولة ام لا وهي ان
يقال لو كانت الذوات غير متفرقة في انفسها وكانت جعول الجاعل لم تكن ذاتا ثنية مثلاً عند عدم
جعل الجاعل انية وسلب الشيء عن نفسه كمال فوجب ان لا تكون الذوات مجردة بل ثابتة
متفرقة في انفسها وسبائك جوابها يسأل وهذا ظاهر في انها غافلان عن الفرق بين شينك
المستلكن كيف ولولا المفعول عنه لما ذكرنا شبهة المتكبرين للجعل في احدى هاتين الاخرى و

ذلك القول

لا سكت

ولما سكتا عن بيان الفرق بينهما وازالة الاشتباه واذا قد فرغنا عن تقرير ما يجب تقديمه امام المرام فنتشرع
فيما هو المقصود من تقرير الكلام في هذا المقام وهو من اجتهات مطالب الحكمة واعلم انه لا خلاف في ان
ماهية غير ممكن لا كجمل الجعولية واما المهيمة الممكنة فمن انكسار زيادة الوجود على المهيمة لا بد له من
القول بتعلق الجعل بنفس المهيمة لا ينعى جعلها اياها او غير قابل بعيني جعلها في نفسها فان الجعل على
ما نسبت فيما سبق على المعنيين احدهما متعدي في مفعولين والثاني متعدي الي مفعول واحد
فالهيمة هي الاصل المذكور تكون جعولة على المعنى الثاني للجعل وابن سينا لعدم وقوعه على الجعل بالنعى
الثاني قال حين سئل عن هذه المسئلة وكان ياكل المشمش الجاعل لم يجعل المشمش شمش بل جعل
المشمش موجودا فانه لو كان واقفا على المعنى الثاني للجعل لكان محققا ان يبقى كون ماهية المشمش
جعولة بهذا المعنى لان المفعول كونه جعولة بهذا المعنى لا كونه جعولة بالمعنى الذي ذكره واذا كان تعلق
الجعل بنفس المهيمة يكون المشتق عند عدمه نفسها لا وصفها من اوصافها ولا بعد في ذلك فان عدم جواز
تعلقه لكل شيء فان قلت ليس لعدم رفع الشيء قلت نعم الا انه لا يلزم ان يكون رفعه عن آخر فان
الوجود كما لا يلزم ان يكون ثبوت شيء لا أثر كذلك لعدم لا يلزم ان يكون رفع شيء عن آخر ومن ههنا
انفع ان ما ذكره الفاضل الشريف في الحواشي التي علقها على شرحه الجواب بقوله واعلم ان القائل
بكون الوجود عين المهيمة كما لا يمكن القول بكون المعدوم شيئا لاستلزامه اجتماع النقيضين فان
المهيمة اذا تقرر في عدم فقد تقرر وجوده الذي هو عينها فليزيم ان يكون معدومة وموجودة
معاً كما ذكره الشارح كذلك لا يمكن القول بان ماهية من الماهيات معدومة لاستلزامه ارتفاع
الشيء عن نفسه منظوره ومن قال بزيادة الوجود على المهيمة فله مجال لخلاف في مجموعيتها باعتبار
نفسها مركبة كانت او بسيطة فان قلت ليس جعولية الماهية المركبة بجعل البسيط اياها فيكون
مجموعيتها بجعل الاول دون الثاني والكلام في الجعولية بجعل الثاني قلت نعم جعولية المهيمة
المركبة كالسري مثلاً انما تكون بجعل بسيط اياها بان يكون قطع الخشب سرياً لكن ذلك الجعل
من قبيل الجعل الثاني نظر الى نفس المهيمة المركبة وان كان من قبيل الجعل الاول نظر الى بساطها
فالهم هذا فانه من اسرار هذا المقام وبالكفا انفع ان يصير في الشيء حقيقة من الحقايق
بعد ما لم تكن غير مستحيلة بل واقعة اذا كانت مركبة فان شأن الحقايق المركبة ان تفسر بساطها
اياها بعد ما لم تكن فظهر ان صاحب تلك الحقايق اخطأ حيث قال في بيان معنى قول الشيخ الخطاء
الاول في تجويز الاجسام لا يجوز ان يؤخذ الجوز من معنى الحقيقة والتجويز على الحقيقة اعني الصيرورة

لان صيرورة الشيء حقيقة بعد ما لم تكن محال واصحاب الكفاية حيث قال في شرحه للمفصل بل المراد منه
 الى من تجوهر الاجسام المكونة من اجزاء بسيطة وتكون مركبة وذلك لان الجسم مركبة مركبة
 من الاجزاء التي لا تجزى عند المستكلمين ومن الهولي والصورة عند الحكماء وكل تهية مركبة انما تحقق
 وتوجد عند اجتماع جميع اجزائها انتهى كلامه ولم يرد بالوجود في قوله وتوجد الكون في الخارج او في
 الذهن بل صيرورة البسيط الحقيقة المركبة لا تقع ان تختلف في جعلها باعتبارها نفسها ولذلك خرج
 الاسم في المفصل عن كل خلاف ووافقه الكفاية في شرحه له على ما ياتي تفصيله باذن الله تعالى ومن لم يثبت
 لهذا كصاحب المواقف والفاضل الشريف ادرجها في كل خلاف فقال الماهيات المكننة هل هي
 مجعولة لجعلها علم لا وفيه مذاهب ثلاثة الاول انها غير مجعولة مطلقا الى سواء كانت بسيطة او مركبة
 الثاني انها مجعولة مطلقا الثالث المركبة مجعولة بخلاف البسيطة ثم ان مراد صاحب المواقف من
 قوله مطلقا في تقرير المذهب الثاني ما هو المراد منه في تقرير المذهب الاول وقد اوضح عن ذلك عند
 تقرير المسئلة على نفعه وهذا مما لا ينبغي ان يشك في من له ادنى فهم فاشرح الفاضل لم يصيب في
 تفسيره بقوله اي في الجملة لانه تعسف في صرف الكلام عن معناه الى ما لا يرتضيه صاحبه وانما وقع
 فيها وقع لانه زعم ان الدليل الذي ذكره في بيان المذهب الثاني لا يفي لغرض الدعوى ولم يدرك ان هذا
 الحذور على تقدير لزوم اي على تقدير اجراء الكلام المذكور على ظاهره اسهل مما اراد كلبه وانما قلنا
 على تقدير لزوم لانه غير مسلم فان قال في تقرير الاستدلال على المذهب المذكور اذ لو لم يكن الماهية
 مجعولة ارتفع المجعولة مطلقا لان ما فرض كونه مجعولا من وجود او موصوفية الماهية به فهو ما هيته
 في نفسه ومعناه اذ لو لم يكن الماهية من حيث انها ماهية قابلة للمجعولة ارتفع المجعولة بالكلية
 اذ يلزم ان لا يكون ماهية من الماهيات مجعولة اصلا وعلى تقدير تحقق الجعل ووجود المجعول
 في الجملة لابد ان تكون ماهية ما مجعولة لان ما فرض كونه مجعولا اي شي كان ماهية في نفسه ثبت
 ان الماهية من حيث انها ماهية قابلة للمجعولة ومنه الحاشية لا تختلف بالبساطة والتركيب
 فظهر ان الماهية مركبة كانت او بسيطة قابلة لان يتعلق بها الجعل فانطبق الدليل على عموم المدعى
 ومجال المناقشة بان يقال لم لا يجوز ان تكون الماهية من حيث انها ماهية قابلة للمجعولة ومنه كل
 لا تكون الماهية البسيطة قابلة لها كون وصف البساطة اللازمة للماهية البسيطة مانعا عنها لا
 يضرب بالانفرض تطبق الدليل على المدعى لا يصحح على وجه لا يتطرق عليه المناقشة فان سائر
 الادلة ايضا غير سالمة عنها وبالمجمل لا بأس في الاحتجاج بما هو في معرض المناقشة فان التحمل بالادلة التي

مقدّماتها

١٥
 مقدّماتها مدخولة في اربع اقسام البسيطة في الاحتجاج بدليل لا يتم الترتيب به على تقدير صحة مادته وصورة
 كما اذا كان الثابت مخصص من المدعى فاعلم انهم اختلفوا في تفسير المراد من المجعولة في هذه المسئلة
 قال الفاضل الشريف في الحواشي التي علقها على شرح حكمته العاين اختلف الحكماء في ان الماهية هل هي
 مجعولة ام لا وفتر ذلك بعضهم بان كون الماهية تكلل تهية يجعلها علم لا مثلكون السواد سوادا
 هل هو بالفاعل ام ذلك مرله في نفسه وعلى هذا فالحق انها ليست مجعولة لما ذكره المفصل ولان ذلك
 معني لا يعقل صحة كما يظهر بادي تامل ورجوع الى الفطرة السليمة وفتر آخرون بان اثر الفاعل
 هل هو الماهية ام لا فافتر جماعة ان الماهية هي الاثر المنزب على تاثير الفاعل بناء على ان اثر
 ثابت في الخارج وذلك هو الماهية ليست الا ضرورية ان الوجود ليس بوجود في الخارج وذهب
 فائقة الى ان اثر الفاعل هو الوجود ولا يقع ان جعل الوجود وجودا ولا انه جعله موجودا بل يقع
 ان جعل الماهية موجودة فم اثر الحقيقي هو ثبوت الماهية في الخارج ووجودها فيه بالمعنى المذكور
 واما الماهية فهي اثره باعتبار الوجود لامن حيث هي ولا من حيث كونها تكلل تهية وللمبحث فيه
 مجال الى هنا كلامه ولا يذهب عليك ان كل خلاف على التفسير الاول لا يحل التثليث فان المذهب
 الثالث وهو الفرق بين الماهية المركبة والبسيطة وان الاول في مجعولة دون الثانية لا وجه له
 ولا ينطبق عليه متمكنا وهو ان شرط المجعولة الا مكان لانها فرع الاحتجاج الى المؤثر والا احتجاج
 اليه فرع الامكان وهو لا يعرض للبسيطة لانه كيفية فافتر نسبة لا يتصور الا بين اثنين و
 والبسيطة لا اثنين فيه ولا يتصور عروضة له ولا ففتر في انه كما لا يخفى الاثنيتين بين
 البسيطة ونفعه كذلك لا يخفى بين المركب ونفعه وما في المركب من التعدد باعتبار الاجزاء
 لا يجد في نفعه في تحقق الاثنيتين اللازمة للمجعولة على التفسير المذكور فلما انطبق لما ذكره على القول
 بالفرق بين الماهية المركبة والبسيطة في صحة المجعولة بالمعنى المذكور والظاهر ان التفسير المذكور
 لقول من انكر المجعولة خاصة فلما يتعدى الى قول الخالف القائل بانها ماهية المفهوم من كلام الفاضل
 الطوسي في تكميل الفصل فيها هذا لا يكون محل خلاف فمأ قوله لما ذكره المفصل اراد به ما ذكره في
 حكمته العاين بقوله لان الاثنتية لو كانت تجعلها علم للزم من الشك في وجود الشك فيكون
 الاثنتية ان ثنتية وقال الشارح كما يلزم من الشك في وجود الماهية الشك في وجودها والتايط
 لان لا شك في كون الاثنتية ان ثنتية مع شكنا في وجود الفاعل وفيه نظر لان الاثنتية على تقدير
 كون الاثنتية جعلها علم الشك في صدور الاثنتية عن الفاعل عند الشك في وجوده لا الشك

انما هي ماهية
 لا يكون لها
 ان يكون لها
 ان يكون لها

مثلا جعل الجاعل لم يكن الاثانية عند عدم جعل الجاعل لثانية لان ما يكون باجعله لا يتحقق عند
عدمه وسلب الشيء عن نفسه كمال بديهة وانما نقل لان اثر الجعل يرتفع بارتفاعه قطعا كما قاله
الفاضل الشريف في شرحه للموافق لانه لا ينطبق المعلق فان الارتفاع اخفى من مطلق العدم
والمدعى عدم الاثانية عند عدم الجعل لا ارتفاعا عنها عند ارتفاعه وزعم صاحب المواقف وانما
الفاضل ان هذا الوجه عام للبيعة والمركبة وفيه نظر اذ لا فائدة في عدم كون السرير سريرا
مثلا عند عدم جعل الجاعل لا يقال الا لازم على تقدير كون ما يبيته السرير مجعولة ان لا يكون السرير
سريرا عند عدم الجعل وذلك سلب الشيء عن نفسه لانا نقول بل لا لازم عدم كون قطع الخشب
سريرا لان الجعل المتعلق حقيقة السرير هو ذلك لكونه واما في المبهة البسيطة فليس شيئا آخر
غير نفسها حتى سلب عنه عند عدم الجعل فتعين سلبها عن نفسها ثم اجاب عنه باننا لانما استلزم
اللازم المذكور فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه دايما فاذا ارتفع الجعل في وقت لا
دايما ارتفعت الاثانية كذلك فيصدق قولنا ليست الاثانية في الخارج ويكون
مصدق البتة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج وليس ذلك كحال وانما الحال هو الاجاب
المعدول وحاصله ان عند عدم جعل الجاعل يرتفع المبهة الاثانية عن الخارج رأسا وبالكلية
فلا يصدق عليها حكم الجاعل بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها كسبب الخارج
لانهما متفرقة في الخارج مع الاثانية حتى يلزم صدق قولنا الاثانية لا اثانية والى هذا هو الثاني
الذي هو الاجاب للمعدول والاول الذي هو السلب مما نقول به الى هنا كلامهما و اراد بالخارج
الخارج عن اعتبار العقل فينتظم نظري النفس في اصل القائلين بالوجود الذهني لا الخارج
المقابل للذهن والخارج بذلك المعنى مستعمل عندهم فانهم يقولون الصدق مطابقة النسبة المعقولة
من الكلام لما في الخارج ومرادهم من الخارج في المعنى المذكور عما يبين في محله وقد دل على ان
المراد من الخارج ههنا ما ذكرنا دلالة قاطعة قوله فلا يصدق حكم الجاعل بل يصدق سلب جميع الاشياء
وذلك ان على تقدير ان يكون المراد من الخارج ما يقابل للذهن لا يقع هذا الكلام لان الاثانية
اذا ارتفعت عن الخارج المقابل للذهن ولم ترتفع عن مظهر آخر لنفس الامر لا سلب عنها جميع
الاشياء بل يصدق بعضها عليها بعض الاحكام الاجابية وهي التي تحسب الوجود الذهني
النفس الامر في والتي كسب مطلق الوجود الشامل له والخارجي وبهذا التفصيل تبين وجه اندفاع
ما قيل فيه كثر لان القضية القائلة الاثانية اثانية وكذا في كل ما يبيته قضية ذهنية فبها

عنه
الامر

بوصدقت

بوصدقت لعدم الموضوع صدقت لعدم في الذهن والحاصل ان القائل لجعولة الماهية يقول
ان كون الاثانية اثانية في نفس الامر يجعل الجاعل لان كونها اثانية في الخارج به اذ لا يلزم الي
مجبولة الهوتية لان الاثانية في الخارج عين الهوتية والكلام فيه والثاني لجعولتها يقول لو كانت
الاثانية مجعولة لم تكن الاثانية اثانية في نفس الامر عند عدم الجعل في لابيته الجواب بان
صدق البتة لعدم وجود الموضوع في الخارج انتهى لان مبنا على جمل الخارج المذكور في الجواب
على الخارج المقابل للذهن لكونه متبادرا الى الذهن خصوصا في قوله ويكون صدق السالبة
الخارجية لعدم الموضوع في الخارج وقد عرفت فاذ ذلك المبلغ في مهبنا شي وهو ان عبارة
الحاصل لم تصادق محرم لان في كلام صاحب المواقف ولا في كلام المعترض لان المصدر بها في الموضوعين
تفصيل ما سبق عليه كما لا يخفى قال الكاتب في شرح المتخصص فقلت الناس في ان البسيط يصل
تكون جعل الجاعل لا لا قد ذهب قوم الى انها ليست مجعولة وذهب آخرون الى انها مجعولة وقد
نهت فيما سبق على وجه تخصيص الخلاف بالبسيط فتذكر ثم قال واجبة المانعون من ذلك بوجهين
الاول لو كانت البسيط مجعولة لكانت محتاجة الى المؤثر ولو كانت محتاجة الى المؤثر لكانت
ممكنة لان علته الحاجة الامكان ينتج انه لو كانت البسيط مجعولة لكانت ممكنة لكن التالي باطل
لان الامكان امر اضافي والامور الاضافية لا تعرض للشيء الا بالقياس اليه وليس في البسيط
شيء يعرض له الامكان له بالقياس اليه والامكان بسيط بل مركب وفيه نظر لاننا لان البسيط
لا يعرض له الامكان فانه لا يلزم من عروضة الامر الاضافي للبسيط ان يكون فيه شيء يعرض ذلك
الامر الاضافي له بالقياس اليه بل يجب ان يكون ينسلك امر الاضافي للبسيط بالقياس
اليه واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يعرض له الامكان البسيط بالقياس اليه الوجود فان من الماهية
ما هي بسيط مع انه يعرض له الامكان على ما في انه لا يكون وجودا ولا عدمها من ذاتها بل هي
من غير ذاتها انتهى وهذا ما ذكره صاحب المواقف بقوله والحل هو ان البسيط له ماهية ووجود
فلعل الامكان يعرض للمبهة البسيطة بالنسبة الى الوجود فالامكان يقتضيه شيئين لاجزئين
حتى يستحيل عروضة البسيط ولا يخفى ما في عبارة لعل من الركائز فان حق المقام هو ان يقال فيجوز
ان يعرض له الامكان الى ان لا يري وجهها للجواب المذكور لان مراد المستدل ان يقال ان شرط
المجبولة هو الامكان فلو كانت الماهية البسيطة مع قطع النظر عن الوجود مجعولة لكانت مع
قطع النظر عنه ممكنة لكن التالي بطل لان الامكان الثابت للمبهة مع قطع النظر عن الوجود يستدعي

جزئيين كما في المركب وانما قلنا لا بد للماهية البسيطة على تقدير كونها مجعولة مع قطع النظر عن الوجود
 من الامكان الثابت لمع قطع النظر عنه لان الامكان الثابت لها بالنظر اليه انما يكون علته كما جرت
 باعتبارها لا كما جرت في حد نفسها فاذا ثبت لها الحاجة لنفسها لا لوجودها لا بد لها من ثبوت
 امكان حسب نفسها لا بالقياس الى الوجود كما في المركب وعلى هذا التقدير لا يجازي لما ذكره في موضع
 الجواب كما لا يخفى على ذوي الالباب وقال صاحب المواقف وقد اعترض عليه اي على الدليل
 المذكور بانه لو لم تكن البسيطة مجعولة لم تكن المركبات مجعولة اذ ليس المركب بالمجموع البسيط
 كما مر في مباحث التعريف وانه يفيض الى نفي المجعولية بالكلمة لا يقال المجعولان فيهما اي
 انضمام البسيط المركب بعضها الى بعض او وجوده لاننا نقول ذلك ايضا له ماهية فهي اما بسيطة
 فلا تكون مجعولة او مركبة فيعود الكلام فيه وفي اجزائه انتهى والظاهر ان الاعتراض معارضة
 للدليل المذكور لان حاصله اثبات خلاف المدعى وهو ان يكون البسيط مجعولة ببيان انه
 على تقدير عدم مجعوليتها يلزم الفساد وهو انتفاء المجعولية بالكلمة والشارح الابهري من تلامذة
 المص حمله على النقص الاجمالي وقد رد عليه الشارح الفاضل بقوله والاعتراض معارضة
 ونقل عنه في الحاشية ان النقص الجمالي كما ذنبه الشارح الابهري اذ لا يمكن اجراء الدليل المذكور
 بعينه في المركبات انتهى قيل فيه كذا لان النقص الاجمالي على وجهين احدهما جريان الدليل
 في موضع مع خلف الحكم عنه والثاني استلزام تمامه محذورا والمنتهى به هنا هو الاول دون الثاني
 وليس بشيء لان المعبر في ثاني وجهي النقص الاجمالي هو استلزام تمام الدليل الفاد بدون
 انتفاء مقدمة من الخارج واستلزام الدليل المذكور الفاد بانتفاء مقدمات من الخارج كما لا
 يخفى على الناظر فيه فكلا وجهي النقص الاجمالي منتفان به هنا نعم في تعليل الشارح الفاضل قصور
 حيث اقتصر فيه على بيان انتفاء احد وجهي النقص الاجمالي والحال في المتركول اخفى من المذكور
 كما لا يخفى واحا الجواب عن الاعتراض المذكور بان يقال لا ثم انه اذا لم تكن البسيطة مجعولة
 لا يكون المركب مجعولا قوله اذ ليس المركب بالمجموع البسيط قلنا لم يكن لا يلزم من عدم
 مجعولية كل منها عدم مجعولية الكل من حيث هو كل قال الفاضل الطوسي في رد قول الامام
 في المحصل ولان الذات ازلية فلا تكون مقدورة والوجود حال فلا يكون مقدورا عند فهم
 اي عند المعترلة واذا لم يقع الذات ولا الوجود بالفاعل كانت الذات الموجودة غنية
 عن الفاعل ثم يقولون جعل الذات موصوفة بالوجود امر زايد عليها كالتركيب الذي هو

من عليه

اقول منه

مقول قول الطوسي

زايد

زايد على الاجزاء وهو بالفاعل ولا يلزم من كون الا فراد غنية عن الفاعل كون المركب غنيا عنه
 الى هنا كلامه وقد خرج منه جواب آخر عن الاعتراض المذكور فان قلت للتركيب ايضا ماهية
 فهي اما بسيطة فلا تكون مجعولة على ذلك التقدير او مركبة فيعود الكلام فيه وفي اجزائه البسيطة
 قلت بخلافه لان له ماهية بسيطة لكنه مجعول باعتبار وحدته لا باعتبار ماهيته وذلك لجعل علة
 نظرا الى التركيب لان المجعول به وحدته وهو عارض من عوارضه وذاتي نظرا الى التركيب لان المجعول
 ذاته فافهم هذا السر الدقيق ومن ههنا تبين ان ما ذكره في المواقف مصدرا بقوله لا يقال جوابا
 صواب الا ان المص والشارح لم يتبينها لوجهه وقال الكاتب بعد ايراد النظر على الوجه السابق
 ذكره والا واني ان يقال في تفسير هذا الوجه لو كانت البسيطة مجعولة لكانت ممكنة كما مر ولو كانت
 ممكنة لما كانت هي مجعولة بل اما وجودها او عدمها لانه مع كونها مجعولة ان كل واحد من وجودها
 وعدمها ويرد عليه اناسلما ان مع كونها ممكنة ان كل واحد من وجودها وعدمها من غير ما
 لكن لا يلزم منه ان لا يكون هي مجعولة وانما يلزم ذلك ان لو كانت مجعولتها باعتبار نفسها منافية
 لكون وجودها وعدمها من غير ما وذلك غير مسلم فان من يقول ان المجعول نفس الماهية يقول ان
 وجودها يتبع جعلها فيكون من الغير وكذا عدمها الجعل فافهم ثم قال الثاني لو كانت مجعولة لكان
 تحققها بواسطة تأثير المؤثر فيها والتالي محال لعدم مثله اما الشرطية فظاهرة واما استحالة
 الثاني فلان تأثير المؤثر فيها متأخر عن احتياجها الى المؤثر واحتياجها الى المؤثر متأخر عنها لانه
 نعت له والنعت متأخر عن المنعوت فاذا تأخر المؤثر في البسيط متأخر عن تحققه وما كان
 كذلك استحال ان يكون تحققه بتأثير المؤثر فيه ولعائل ان يقول لا ثم وجوب تأخر النعت عن المنعوت
 وانما يجب ان لو كان النعت مترا وجوديا اما اذا كان اعتبارا عقليا فيز قدمه على المنعوت كالامكان
 المتقدم على وجود كل ممكن في الخارج ولا ثم ان احتياج الماهيات في حصول الوجود لها الى المؤثر
 امر موجود في الخارج بل هو عندنا من الاعتبار العقلية لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من
 برة ان الى هنا كلامه ولا يذهب عليك ان تأخر النعت عن المنعوت واجب بالضرورة و
 انكاره مكابرة الا ان المنعوت قد يكون نفس الماهية فلا يجب تأخر النعت عن وجوده و
 بهذا لا يقدح في وجوب تأخر النعت عن المنعوت والامكان لما تقدم على وجود الممكن لانه نعت
 للماهية من حيث هي لا للماهية الموجودة فهو واجب التأخر عن منعوت وهذا كله كما مر لا ينبغي
 ان يشتبه على من له تأمل صحيح فالصواب في الجواب عن الدليل المذكور ان يقال ان من قال

ذلك

عدمها من غير ما

الجعل نفس المنة لا يقول ان تاثير المؤثر فيها متاخر عن اصحابها الى المؤثر بل لا يقول بتاثير
 المؤثر فيها اذ لا مامنة قبل التاثير فكيف يكون التاثير بل المنة قبل تاثير الفاعل وجعل
 الجاعل اياها لا شي محض لا تعين لها اصلا فاني الاتصاف بوصف من الاوصاف وبعد الجعل و
 التاثير تعين وتكون شيئا من الاشياء متصفة باوصاف تلزمها من حيث هي كالا مكان
 والاصنياع وكذا ذلك وتلك لاوصاف كلها في جانب الجعل لا تحقق لواحد منها قبل الجعل
 واعلم ان هذا المقام ما دل فيه اقدام الافهام وقد دل فيه صاحب المواقف قتل على مراد
 القوم غير واقف وهو يزعم انه يثبت فيه قدم غيره ومن عيب لاحوال العيش كمال حيث
 قال واعلم ان هذه المسئلة من المداخن التي تزلق فيها اقدام الاذقان وانما يريد ان يثبت
 اقداسك فيها باشارة ضمنية الى تحريك كل النزاع ومشاء المذايب والحق لا يجلب عن طالبيه
 بعد ذلك المحرير فيقول اكلماء لما عتصموا الوجود الى ذبيني وخارجي وجعلوا المامنة المكنة قابلة
 لها ولرفعها راوا العوارض اي التي تعرض لتلك المامنة ثلثة اقسام قسم يلحق المامنة من
 حيث هي اي الى مع قطع النظر عن باقياها الخارجية وعن وجودها الذي يبي ايضا اذ لا مدخل
 في ذلك للموقف مخصوصية شي من الوجود بل المطلق الوجود فانيما وجدت المامنة كانت
 متصفة به وذلك كالزوجية للاربعة فانها لازمة لمنة الاربعة وعارضة لها سواء وجدت
 الاربعة في الخارج او في الذهن فلو فرض اربعة موجودة في باحد الوجودين من غير زوج
 لم تكن اربعة فيلزم التناقض الي بينا كلامه مشروحا بشرح الفاضل الشريف وفيه نظر اما اولاً
 فلان الكلام في تقسيم العوارض لا في تقسيم اللوازم فالقسم الاول ما يعرض للمنة من حيث هي
 لا ما يلزمها من حيث هي هي حجة لا ينفع عنها فالتاثير الفاضل لم يصب في قوله فانيما وجدت
 المنة كانت متصفة به لانه صريح في معنى اللزوم والكلام فيها باواعم منه واما ثانيا فلان فرض الاربعة
 غير زوج ليس ثم فان استحال الفرض ايضا من خواص الذاتي وبها يفرق الذاتي لازم المنة
 وموجب قوله فلو فرض اربعة غير زوج لم تكن اربعة بل وان يكون الفرض المذكور محالاً
 وقد عرفت انه لا محالة فالصواب ان يقال فلو كان اربعة غير زوج لم تكن اربعة واما ثالث
 فلان الشارع الفاضل زعم ان لمطلق الوجود الشامل للذي والذبيني مدخل في ثبوت هذا
 القسم لمعروضة على ما افصح عنه بقوله بل لمطلق الوجود واوضحه في الحواشي التي علقها على شرح
 العجز حيث قال اقتضاء المنة لشي وانصافها به من غير نظر الى الوجود غير معقول فانه من

في حيز
 من حيز

المعلوم

المعلوم بالضرورة ان ما لا يثبت له بوجه من الوجود لا يتصف بثبوت شي له فليس معنى
 لازم المنة انها متصفة به سواء وجدت باحد الوجودين او لا بل معانيها ابتداء وجدت
 كانت متصفة به اذ ليس لاحد الوجودين مدخل في الاقتضاء بل مقتضى المنة باعتبار
 مطلق وجودها انتهى كلامه ويرد عليه انه يلزم ان لا يكون مطلق الوجود من العوارض
 لاخصارها في الثلثة المذكورة وهو ليس منها واللازم بط فكذا الاقسام الملزوم وانما قلنا
 انه ليس منها لان كلامها على ما ذكره شرط بطلان الوجود ولو كان مطلق الوجود منها
 يلزم ان يكون مشروطا بنفسه قال الفاضل لدواني في الحواشي التي علقها على شرح العجز
 الجديد للبحر في تصانيف شي باخر في نحو من الوجود ان وجب ان يتاخر عن تصانيفه بذلك
 النحو من الوجود لزم ان لا يكون نفس الامر طرفا للتصانيف بالوجود في نفس الامر والاقتضاء
 على نفسه انتهى كلامه لا يقال عروض الوجود المطلق للمنة اما في ضمن الخارجي او الذي
 فاللازم على تقدير اشتراط عروض الوجود المطلق للمنة بالوجود المطلق توقف عروضه
 لها في ضمن فرد على عروضه لها في ضمن فرد آخر ولا محذور فيه لانا نقول فيه محذور اذا
 يلزم ترتيب تلك الافراد الى غير النهاية وذلك بط وان كانت تلك الافراد امورا اعتبارية
 اذ يلزم اي على تقدير الاشتراط المذكور ان يكون مجموعها مسبوقا بفرد غير داخل في ذلك
 المجموع ولا خارج اما الاول فيحكم الاشتراط فان الشرط لا يكون الا خارجا عن المشروط
 واما الثاني فيحكم انه مجموع الوجودات المتسلسلة فلو كان فرد من تلك السلسلة خارجا عنه
 يلزم ان لا يكون المجموع مجموعا وهو خلاف المفروض واللازم المذكور بين البطلان ثم ان
 ساق كلامه صريح في عدم الفرق بين عارض المنة من حيث هي وهي ولازمها من حيث
 هي هي وفي ان لازم المنة من حيث هي هي لا يكون الا مقتضى المنة وهذا الاخير
 مما لم يقع عليه شبهة فضلا عن حجة وقد نهيت فيما سبق على فاد الاول والتحقيق ان
 الاقتضاء فرع الوجود في مقتضى اذا كان مقتضى امر موجود او اما اذا لم يكن موجودا
 بل مرا اعتباريا فلا حاجة الى مقتضى اي الوجود للاقتضاء فان العقل يقتض عن تجويز
 ان يكون ما ليس بوجود مقتضيا لوجود ولا ينقبض عن تجويز ان يكون مقتضيا
 لما ليس بوجود نعم ثبوت ما ليس بوجود للمقتضى له بتوقف على وجوده ضرورة ان
 ثبوت شي لشي فرع ثبوت المثبت له سواء كان للشي الاول ثبوت في نفسه او لا

الافراد

لوجودها

ممكن بثبوت المقنع واتصاف المقنع به امر وثباته الا قضاة كان ما استلزم فيه لا يلزم ان يشترط في
 الاقتضا فالتبعية تقتضي الامكان وكذا من الامور الاعتبارية الخارجية من حيث هي بلا شرط الوجود
 لكنها لا تصنف بها الابد والوجود ثانيا في احد المظهرين وصاحبها مواقف واقف على هذا المعنى ولذلك
 لم يعتبر في القسم الاول شرط الوجود اصلا على ما افهم عنه قوله فلو فرض اربعة غير زوج لم يكن
 اربعة والشارح الفاضل لعدم وقوفه على ذلك استرغية كلامه بزيادة قيد الوجودية في الاربعة
 المفروضة فافيد زائدا انه اصله فان قلت اليس تلك الامور الاعتبارية ثابتة في نفس الامر
 وان لم تكن موجودات في الخارج فكيف يقتضيها ما لا وجود له اصلا قلت نعم لهما وجود في نفس الامر
 يدل على ذلك صدق الاحكام بالامور الثبوتية عليها كقولنا او صافا ثابتة للغير ونحو ذلك لكن كما
 لا دخل لوجودها في نفس الامر في ثبوتها موصوفا لها على ما نهت عليه انما كذلك لا دخل له في كونها
 مقتضيات موصوفا لها ولما لم يكن الوجود معتبرا في جانب المقنع وان كان مقارنا له لم يكن معتبرا
 في جانب المقنع ايضا وان كان مقارنا له لازما لا بد منه لامر الاتصاف ثم قال على صاحب المواقف
 وقسم آخر يلحق الوجود الى الهويات الخارجية لا المهمة من حيث هي بل هي نحو التناهي والحدوث
 للجسم فانه الى ما ذكر من التناهي والحدوث لا يلزم تهيمته الى تهيمته الجسم من حيث هي بل
 وجوده الخارجي فان من تصور جسم ما قدما او غير متناهي لم يكن ذلك الشخص مناقضا في نفسه ولا
 متصورا للجسم غير الجسم كما لم يكن ذلك في تصور اربعة غير زوج الى هنا كلامه مشروحا بشرح
 الشرح استدلال بعد لزوم المحذور المذكور على التقدير المذكور على عدم لزوم التناهي والحدوث
 لتهيمته الجسم من حيث هي بل هي ومبني هذا الاستدلال على انها لو كانا لازمين لهما لم يكن بد من هذا
 المحذور على التقدير المذكور وفيه نظر اما اولاهما مترانه من خواص الذاتي لا يوجد في لازم المهمة واما
 ثانيا فلانه يلزم ان يكون من تصور جسم ما موجودا في الخارج غير حادث مناقضا في نفسه متصورا
 للجسم غير جسم لان عبثه الحدوث الى الجسم الموجود في الخارج نسبة الزوجية الى تهيمته الاربعة فلا يصح
 قوله فان من تصور جسم ما قدما لم يكن ذلك الشخص مناقضا في نفسه ولا متصورا للجسم غير جسم
 كما لم يكن ذلك في تصور اربعة غير زوج لان الوجود في الخارج معتبر في مفهوم القديم ضرورة انه
 من اقسام الموجود في الخارج فتصور الجسم قدما تصور موجودا في الخارج غير حادث ثم قال
 وقسم آخر يلحق المهمة باعتبار وجودها في الذهن الى يكون خصوصية الوجود الذهني مدخل
 في عروضة المهمة كوالذاتية والعرضية والكلية والجزئية العارضة الاشياء الموجودة في الذهن

فاسد

بشرط

بشرط وجودها فيه وقال الفاضل الشريف في شرحه بعد تفسيره المذكور فلا يكون به امر في الخارج
 وهذا القسم هو السعي بالمعقولات الثانية ويرد عليه ان المعقول الثاني شرطه ان لا تعقل الابد
 تعقل مفهوم معتبر عروضة له صرح الفاضل المذكور بذلك في الحواشي التي علقها على شرح المطالع والقسم
 الثالث من العوارض لا يلزمه ذلك ولا يثبت بعد ان العوارض الذهنية لا تعقل الابد تعقل عروضا
 والامثلة الجزئية لا تغنيه ومن قال في تقريره من المناقشة ان العوارض الذهنية لم لا يجوز ان ينفك
 تعقلها عن تعقل عروضاها لم يصيب فيه حيث نبأ وزعم قدر الحاجة فان مدار المناقشة المذكورة
 على جواز تعقل تلك العوارض قبل تعقل عروضاها ولا حاجة فيها الى جواز تعقلها منفكا عن تعقل
 عروضاها ثم ان قول الشارح المذكور فلا يباذي به امر في الخارج صرح في ترتيب الحكم المذكور على الخط
 المذكور في هذا الوجه لعدة امرا آخر معتبرا في حد المعقول الثاني فيكون المعبر فيه فبذلك كما صرح
 في الحواشي التي علقها على شرح التبريد حيث قال لا وبالجملة فالمعتبر في المعقولات الثانية امران احدهما
 ان لا يكون معقولة في الدرجة الاولى بل يجب ان تعقل عارضة لمعقول آخر في الذهن وثانيهما ان يكون
 في الخارج ما يطابقها لان القيد الاول في معنى الشرط المذكور فان ما يجب ان يعقل عارضا لمعقول
 آخر في الذهن لا يكون الا من العوارض الذهنية الى خصوصية الوجود الذهني مدخل في عروضاها
 لعروضاها لان ما يقع عروضا لعروضا في الخارج يجوز ان يعقل له عارضا في الخارج فلا يكون بحيث
 لا يمكن تعقله الا عارضا في الذهن وبما قررناه انهم ما في قوله في الحاشية المذكورة وكل ما يعقل في
 الدرجة الاولى فهو معقول اول موجودا كان او معدوما مركبا او بسيطا وكذا اما لا يعقل الا عارضا لغيره
 اذا كان في الخارج ما يطابقه كالاضافات اذا قيل يتحققها في الخارج من الخلل لانه لا يمكن ان يكون
 مراد من قوله وكذا اما لا يعقل الا عارضا لغيره ان يقال وكذا اما لا يعقل الا عارضا لغيره سواء
 كان عروضا له في الذهن او في الخارج فلا وجه له اذ لا يكون له اساس للمقام لان الكلام فيها عروضا
 في الذهن خاصة او يكون مراد ان يقال وكذا اما لا يعقل الا عارضا لغيره في الذهن فلا محالة لعدم
 انتظامه مع الشرط المذكور فان ما يكون كذلك لا يكون موجودا في الخارج ضرورة ان الموجود في
 الخارج من العوارض يمكن ان يعقل عارضا في الخارج ولا يلزمه ان لا يعقل الا عارضا في الذهن
 ثم قال على صاحب المواقف فنبهوا بقولهم ان المهميات غير محبولة على ان المجعولية المتعلق
 الهوتية لا المهمة الى هي من عوارض الوجود الخارجي او الذهني لامن عوارض المهمة من حيث
 هي بل هي فلو تصور مثلا ان غير محمول لم يكن ذلك متصورا لانه لا ينافي يلزم التناقض وارادوا

ان مقتضى هذا الشرط ان
 وجب الاشتراط المذكور

هذا هو الحق
في هذه المسألة

يجب أن لا نأخذ النافين للمجولية الاحتياج الى الفاعل على الموجود وهذا الكلام حق لا مزية فيه لان الاحتياج الى
الفاعل الموجود من لوازم الوجود دون المتهمة اليه ككلامه فان قلت الوجود فرع الاحتياج ضرورة
انه فرع النافي وهو فرع الاحتياج وفرع الفرع فكيف يكون الاحتياج من لوازم الوجود المتفرعة
عليه قلت ما يتقدم على الوجود هو الاحتياج الى الغير مطلقا للعلل بالامكان وما يمتنع من لوازم الوجود
المتأخر عنه هو الاحتياج الى العلة المعينة اليه وجد المعلول فان امكن قبل وجوده بل قبل تأثير العلة
فيه حتى ياتي الى علة ما ولذلك يجب ان يتوارد عليه العلة المستقلة على سبيل البدل وبعد تأثير العلة كصفة
المعينة فيه كحدث له احتياج الى خصوص تلك العلة ولذلك لا يجب ان يتعاقب عليه علتان بان يحدث
باجديهما ويبقى بالاولى بعد انقضاء الاخرى فانهم بهذا فانه من لطايف الاسرار التي ظلت عنها دافتر القوم
وبه يخل الاشكال المشهور في المسئلة الاولى في تقريره ان المعلول لا يخرج من ان يتوقف على واحدة من تلك
العلل بعينها ولا في الاول لا يمكن ان يوجد بدورها فلا يكون ما عداها من العلل المستقلة الكافية في
وجوده والمفروض خلافه وعلى الثاني لا يكون تلك العلة علة له لان ما لا يتوقف عليه الشيء لا يكون
علة له وهذا ايضا خلافا للمفروض وجه الاختلاف لما مر من ان مقتضى برهني مهناسي وهو ان
الشراح الفاضل قال في شرح قول صاحب المواقف انما يلحق الهوتية بالتهمة الى من عوارض
الوجود الخارجي لا من عوارض التهمة من حيث هي بل ولا يلحق ما فيه من القصور فان حق المقام
في اي حال تقديره ان يكون المراد من الهوتية الوجود الخارجي كما توهمه ان ينبغي كونه من القسمين
الاخيرين والحق ان مراد صاحب المواقف من الهوتية ما يتبع الوجودين على ما بينا فيما تقدم لاما يخص
الخارجي لان الوجود الذهني ايضا يحتاج المتهمة في الاتصاف به الى العلة فالمجولية بمعنى الاحتياج
الى الموجود منتظمة وعدم اختصاص الهوتية بالموجود الخارجي مما اعترف به الفاضل المذكور حيث
قال في اويل الامور العامة من شروح المذكور ان الخريجات المدركة بالحواس متنازة عن غيرها
بالحقيقة والهوتية ليست بوجودات خارجية بل ذهنية ثم قال ان صاحب المواقف وقال بعضهم
قد ارادوا بالمجولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجودا او جزءا مقوما وانما الى المجولية
تلحق التهمة المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الي جزئها الداخل في قواها
يلحقها بنفس مفهومها من حيث هو هو قطعاً فانما وجدت التهمة المركبة كانت متصفة بالاحتياج
الي الغير بخلاف البسطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم المتهمة وان اشتركت في الاحتياج اللازم
للوجود و ارادوا بقولهم الامكان يعرض البسطة اذ ليس فيه شئ بان وان الاحتياج العارض

للمتهمة

للمتهمة المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضة للمتهمة البسطة وهذا ايضا
كلام صواب لا شبهة فيه اليه ككلامه وفيه كذا وهو ان موجب ما ذكره من ان حقوق المجولية
بالحق المذكور للمتهمة المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها بان لا يكون مطلق الوجود ايضا
مدخل في حقوقها للمتهمة وهذا خلاف ما قرره الشارح الفاضل فيما تقدم من ان لمطلق الوجود مدخلا
في لازم المتهمة من حيث هي اي ايضا فالصواب ان يقال انما تلحق التهمة المركبة لذاتها بالوجود
وان كان في حقوقها اياها لا بد من الوجود فان مدخله في الحقوق لا في الاصل فانهم بهذا فانه من
الدقائق ثم قال وقال بعضهم المتهمة مجعولة مطلقا سواء كانت مركبة او بسيطة وقد ارادوا عرض
المجولية لها في الجملة الى ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضة لنفس المتهمة
او للوجود و اعم من ان يكون الى الفاعل الموجود او الجزء المقوم وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه
اليه ككلامه مشروعا ثم قال الشارح الفاضل هذا تقرير ما مره المص وفيه بعد لان البحث عما يلحق
المتهمة انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني جارية كثير من لواحقها
فليس تخفيض هذا البحث بالمجولية كثير فابقه وايضا كما ان المتهمة المتمكنة محتاجة الى الفاعل
في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل
من لوازم التهمة المتمكنة مطلقا فانها ايضا وجدت كانت بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بينا
او غير بين وان فسر المجولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا
والتعريف تكلفا انتهى كلامه ولقد اصاب فيما ذكره اولادون ما ذكره ثانيا اذ لا يلزم من ثبوت
الاحتياج الى الفاعل في الوجودين ان يكون المجولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم المتهمة
المتمكنة والتعليل الذي ذكره بقوله فانها ايضا وجدت الى قاصره لان في لوازم المتهمة من حيث هي
امرا آخر و اراد ما ذكره بان يكون المتهمة مقتضية له من حيث هي وفي ذلك الامر مفقود مهناسي
وقد شبهه صاحب المواقف بقوله انما تلحق المتهمة فلو تصور ان غير مجعول لم يكن لاننا فانه
لو كانت المتهمة من حيث مقتضية للمجولية بالمعنى المذكور كان الاربعة من حيث هي مقتضية
للزوجة لما افترقا في الحكم المذكور وهو قوله فلو تصور ان لها وايضا مراد من الاحتياج الى
الفاعل المذكور في تفسير المجولية الاحتياج الى الفاعل وقد بينا لك فيما سبق ان ذلك للاحتياج
انما يثبت للمعلول بعد ما اثر العلة فيه والمعلول هو الهوتية دون المتهمة فالاحتياج المذكور من لواحق
الهوتية لا المتهمة فكيف يكون من لوازمها واعلم ان المراد من المثنيين المذكورين فيما سبق ان يكون

< 1

عند الجليلي

مسلك المنظر من تلامذة افلاطون ومقدمهم ارسطو ولذلك قال الشيخ في الاشارات لارسطو صاحب
المشايين لانه استادهم كما توهمه الفاضل اسمعني حيث قال في شرح الفهايف ان المشايين
لما ينفذ من تلامذة ارسطو كانوا ياخذون بهذا العلم ماشين لعدم فرصتهم لارسطو الا كما به انتهى كلامه
وقد افصح عما ذكره في تواريج الحكماء فانه ذكر فيها بعد بيان المشايين افاذا مني واما المشايون المطلق
هم اهل لوقيان وكان افلاطون يلحق الحكمة لهم ماشيا تعظيما لها وتأبعه ارسطو فسمي به واصحابه
المشايين واصحاب الدواق هم اهل المظالم وكان لافلاطون تلميذان تعليم تلميذ وهو الروماني
الذي لا يدرك بالبصر ولكن بالفكره اللطيفة وتعلم كاييس وهو الهولانيات الي هنا ما ذكر فيها
ولعل الوجه في تعليم افلاطون الحكمة النظرية لاصحاب النظر من تلامذته ماشيا هو ان في الحركة البدئية
باعتبار ما فيها من تسخير في نوع
معاونته في الحركة الفكرية ولسرعتها

تمت الرسالة اللطيفة

رسالة في تحقيق قول القائلين بالمال

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الملك المتعال ذي الجلال والجمال والصلوة على من بلغ حسن الغفال ذروة الكمال محمد صاحب
الحال والقال ناصب لواء الايمان في نظم العقال وعلى آله وصحبه مالمع الآل وبلغ طيف الخيال في البال
وبعد فهذه رسالة مرتبة في تحقيق مقال القائلين بالمال من اصحابنا واصحاب الاعتراف والحرير ما ذكرنا
في مقام الاستدلال ونفري ما ورد عليهم من الاشكال ولا بد من تهنيء مقدمة امام المرام وهي ان المعتزلة
القائلين بثبوت المعدوم في الخارج قالوا بثبوت الواسطة بين الوجود والمعدوم وقد افصح عن
هذا الفاضل المحقق نصير الطوس في تلخيص المحصل حيث قال وينبغي ان يعلم ان القائلين بان
المعدوم شيء يفرقون بين الوجود والثابت وبين المعدوم والمنفي ويقولون كل موجود ثابت
ولا ينكسر ويشبثون الواسطة بين الوجود والمعدوم ولا يجوزون بين الثابت والمنفي واسطة
ولا يقولون المنتزع معدوم بل يقولون انه منفي انتهى كلامه ثم منهم من قال بالمال كابي تاشم و
اتباعه ومنهم من انكره وهم عامة المعتزلة فالحال اخص من مطلق الواسطة بين الوجود والمعدوم
وذلك لان القيام بالوجود في الجملة شرط في الحال دون مطلق الواسطة وقد افصح عن هذا
ايضا الفاضل المذكور في الكتاب المزبور بقوله انهم يقولون ان الوجود اخص من الثبوت

والموجود

<< والموجود كل ذات له صفة الوجود والمعدوم كل ذات له صفة العدم الوجود والصفة لا يكون لها
ذات لا جرم لا تكون موجودة ولا معدومة ومن يهتدوا الي القول بالواسطة انتهى كلامه
وفي موضع آخر من الكتاب المذكور وعندهم المنتزع ليس بوجود ولا معدوم والحال ليس بوجود
ولا معدوم وهذا القول منه صريح في ان المنتزع مادة افتراق الواسطة عن الحال عندهم وهذا
الفرق بين الحال ومطلق الواسطة قد ضل عن حسن الظن بشانهم حتى زل اقدارهم في هذا المقام
وضل من تبعهم من الاقوام منهم صاحب المواقف حيث قال في قسمه المعلومات ما ان يقال
بان المعدوم ثابت ولا ولا على التقديرين اما ان يثبت الواسطة بين الوجود والمعدوم وهو الحال
اولا وهذا صريح في ان القول بثبوت المعدوم لا يستلزم القول بثبوت الواسطة بين الوجود
والمعدوم وفي ان الواسطة ليست الا الحال ثم قال لثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو
مذهب اكثر المعتزلة وهذا القول منه نفس فيما ذكرنا وما نزل فيه قدم ذلك لفاضل في هذا
المقام انه قال وبطلان ثبوت الواسطة بين الوجود والمعدوم ضروري وانما وجوبه لزوم
احد الامر من السفطة وكون النزاع لفظيا حيث قال لما عرفت ان الموجود ماله تحقق والمعدوم
ماليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات ضرورية وانما قافان اريد في ذلك فهو سفطة
وان اريد معنى آخر لم يكن النفي والاثبات متوجهين الي معنى واحد فيكون النزاع لفظيا ولا يوجب
عكسك لانه على التقدير الثاني لا يلزم البطلان الضروري واعلم ان المتأخرين قاطبة زعموا ان القائلين
بالمال استدلو عليه بان يقال الوجود ليس بوجود ولا زاد وجوده عيادته لانه يشارك
سائر الموجودات في الموجودية ويمتاز عنها بخصوصية هي ذاته فقد زاد وجوده عيادته
ونس وجود بعد وجوده الي غير النهاية ولا معدوم ما والا لا تصف الشيء بنقيضه ثم انه تصلف كما
يود ابيه في الكتاب المذكور وقال والذي اصبرهم مسابنا بنافخ اليقين انهم وجدوا مفهومات
يتصور عرض الوجود لها فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما وجدوا مفهومات ليس
شأنها ذلك كالا مورا اعتبارية التي يستعملها الحكماء معقولات ثمانية لاموجودات ولا معدومة
فلنعمل لعدم الوجود سلب الجواب وهم يجعلونه لعدم ملكة ولا تارة علم في المعنى ولا في الص
السمية الي هنا كلامه ومنشأ في الغفول عن تحقيق مذهبهم واصل معالهم في هذا المقام وانت
بعد ما احطت ما نقلنا في تلخيص المحصل عرفت ان ما زعمه هذا النزاع بعزل عما قالوه كيف فان
كل صفة لا يكون لها ذات واسطة بين الوجود والمعدوم عندهم سواء كانت من المعقولات الثانية او لا

ولم يعلموا ان موجب الاحتجاج على الوجه المذكور القول بالواسطة بين النقيضين لان المقدمة القائلة
 لا معدوما والا لا تصف الشيء بنقيضه صريحة في ان المراد من الوجود والمعدوم اللذين اثبتوا الواسطة
 بينهما ما هما في طرفي النقيض وقد عرفت انهم لا يلتزمونه بل يصيرون بان الواسطة التي يثبتونها بين
 الوجود والمعدوم اللذين ليسا في طرفي النقيض قال الفاضل المحقق في تخصيص المحصل بعد نقله الاحتجاج
 المذكور على ما قررت الامام في المحصل القول بانه حجة عليهم بغير الامام لهم من غير ان يرصوا بان الوجود
 والمعدوم عندهم ليسا متناقضين فان طرفي النقيض يجب ان يتحكما الاحتمالات وعندهم المتع
 ليس بوجود ولا معدوم والحال ليس بوجود ولا معدوم فقول الوجودية متناقضة للمعدومية
 والشيء لا يكون عين نقيضه لا يوافق اصولهم انتهى ومن ههنا تبين ان من وهم ان الفاضل المذكور
 اجاب بقوله في التجريد والوجود لا يرد عليه الفسخة عن الاحتجاج على الوجه المزبور فقد وهم كيف
 منكر بوجوه الاحتجاج على ذلك لا يقتضيه الوجه منهم بل يحمي على اصلهم ومع ذلك كيف يقصد الجواب
 عنه وعندي الصواب في تقرير الاستدلال ان يقال ان الوجود والمعدوم ليسا في طرفي النقيض
 بل بينهما واسطة والاي وان لم يكن بينهما واسطة بل كانا في طرفي النقيض يلزم خلاف المفروض
 واللازم بط وكذا الملزوم وتقرير الملازمة انه في تقدير عدم الواسطة بين الوجود والمعدوم
 نقول ان الوجود ليس بوجوده في آخر ما ذكر فيما تقدم واجيب عن الدليل المذكور باختصار كل
 من شيئين التردد اما باختصار الاول فبان تعالى الوجود موجود ووجود نفسه فان كل مفهوم
 مغاير للوجود فانه انما يكون موجودا بامر زائد عليه واستيناف عما عداه بقيد سلبي وهو ان
 وجوده ليس زائدا على ذاته اصلا فلا يتصور ويرد عليه ان مراد المستدل من الوجود المتعارف
 وهو ما يقوم به الوجود فلا مجال للجواب بالوجه المذكور على اختيار الشق الاول وايضا المراد
 من الوجود الموجود في الخارج ولو كان الوجود موجودا في الخارج لما صح قيامه بالأمية من حيث
 هي ضرورة ان قيام الصفة الموجودة مشروط بوجود موضوعها واما الجواب باختصار الثاني
 فبان يقال الوجود معدوم وانما يتبين اتصاف الشيء بنقيضه بهو بهو بان يقال مثلا الوجود
 عدم الوجود معدوم اما اتصافه بنقيضه بالنسبة والاشتقاق فلا يتبين فان كل صفة قائمة شيء
 فرد من افراد نقيضه كالسواد القايم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو
 لاجم ولا بعد في ان يصدق ايضا الوجود ذو لا وجود وفيه ان اصل الجواب صحيح الا ان تقرير
 على الوجه المذكور منازع عن نهج الجواب وذلك ان المحول اذا كان مشتقا او في حكمه يجوز ان يصدق

على غيره وان كان نقيضا له كالمفهوم الكلي فانه يصدق على مفهوم الجزئي الذي نقيضه واذا لم يكن مشتقا ولا
 في حكمه لا يمكن صدق على الوجود كما لا يصدق عليه مفهوم العدم هذا في الصدق بطريق المواظفة
 بان يحمل احدهما على الآخر بهو بهو فان العبرة بهذا النوع من الصدق ككون المحول مشتقا حقيقة
 او حكما ولا تاثير فيه ككون احدهما نقيضا للآخر كما يهو انما يهر من تقرير الجواب على الوجه المذكور
 واما في الصدق بطريق الاشتقاق فالامر على عكس هذا فانه لا بد ان لا يكون المحول مشتقا ولا
 في حكمه وايضا لا وجه لقياس قولنا الوجود ذو عدم على قولنا الجسم ذو لاجم لقيام الفرق بينهما
 فان معنى القول الثاني ان الجسم ذو شيء لاجم وليس معنى الاول الوجود ذو شيء وهو عدم
 وتوضيح ذلك ان الجسم ينصف بالسواد الذي يصدق عليه الاجم ولا يلزم من ذلك اتصاف الجسم بما
 ينصف به السواد ويصدق عليه خلاف الوجود فانه ينصف بالعدم نفسه على تقدير كونه معدوما
 لا بما ينصف به العدم ويصدق عليه وذلك لان الوجود في قولنا الوجود ذو عدم مثل الجسم في
 قولنا الجسم ذو سواد وليس معناه انه ذو شيء يصدق على ذلك الشيء العدم ليكون على وزان قولنا
 الجسم ذو لاجم فليزم فيه اتصاف الوجود بالعدم كما يلزم في قولنا الجسم ذو سواد اتصاف الجسم
 بالسواد وانما قلنا ان اصل الجواب صحيح لان المتع اتصاف الشيء بالنقيضين لا اتصاف احدهما
 بالآخر ومن ههنا تبين فاد الجواب الذي اشار اليه الفاضل لطوي في التجريد بقوله والوجود
 لا يرد عليه الفسخة وتقرير ان التردد في المنفصلة ذات الاجزاء الثلاثة الواقعة في الاستدلال
 مما لا يقع عند العقل ولا يقبله اصلا وذلك لان تلك الاجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل مجرد
 اعتبارات ليس لها مفهومات ثابتة في العقل اما الاول فلان قوله الوجود موجود بنفسه ثبوت
 الشيء لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لان ثبوت الشيء نسبة لا يعقل الا بين متغايرين واذا لا تغاير
 بين الشيء ونفسه امتنع ان يدرك ههنا نسبة قطعا واما الجزء الثاني فلان قوله الوجود معدوم معناه
 سلب الوجود عن نفسه لا لما قيل انه لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع لفظيا بين الفريقين لما
 فيما تقدم عفا د بل لما لموجب تسمية الاستدلال ذلك على ما وقفت عليه ايضا فليس سلب الوجود
 عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يكن متصورا امتنع ورود السلب عليه ضرورة
 ان السلب فرع تصور الجواب وكيف لا والسلب رفع النسبة الجارية المتصورة بين بين
 حيث لا يتصوره الجسم لم يتصور بشكل الجواب ولا سلب واما الجزء الثالث فلان قوله الوجود
 لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات الوجود للوجود واثبات سلب سلبه له وليس شيئا منها

بمقتور لانه اذ لم يتصور سلبه من نفسه كما مر في الجزء الثاني لم يتصور اثبات سلبه ولا سلب سلبه
 فضلا عن ان يتصور سلب سلبه فظهر ان التفصيلة المذكورة خارجة عن القضية المعقولة فلا يكون
 في الحقيقة قضية محتملة يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها واما الرد عليه بان لا يتم ان الوجود
 موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه فان الموضوع في هذه القضية هو الوجود والحال هو الموجود
 بمعنى ذو وجود ومفهوم ذو وجود مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي هي مورد الاستدلال والواجب والسلب
 انما هي بين الوجود وذو وجود وقس على هذا قولنا الوجود معدوم فرد ذو لا باقيل اذا كان
 مع قولنا الوجود موجود الوجود ذو الوجود كما اعترف به فقولنا الوجود موجود يتضمن
 ثبوت الوجود لنفسه اشتقاقا لانه لا يعترف بان معنى ذو وجود ما ثبت له الوجود وانكار
 تضمن قولنا الوجود موجود ثبوت الشيء لنفسه صريح فيه بل نقول ان معناه من له الوجود
 اعم من ان يكون بطريق الثبوت او بطريق آخر كما في قولنا زيد ذومال بل بان مراد المستدل
 بالوجود معناه المتعارف لان من اثبت الوساطة بين الموجود والمعدوم انما اثبت بينهما على
 معناه المتعارفين ويوما يقوم به الوجود فلا مجال للتوجيه المذكور من طرفه واما ما قيل
 من ان مفهوم الوجود مجمل يصح للعقل تحليله في بعض الصور فظاهر انه يلزم صحة التحليل في جميع الصور
 حتى يلزم في هذه الصورة ثبوت الشيء لنفسه
 فليس بشيء اذ ينهدم اساس الاستدلال
 المذكور كما لا يخفى على من له ادنى تأمل

نفت الرسالة

م

رسالة في التعريب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
 الحمد لله الذي جعل مبني كلام العرب على المبنى والمعرب وفضلته الى العربية والعرب و
 الصلوة على محمد الذي اخرج بفصاحة اللسان فصيحة العرب العرباء وعلى آله وصحبه من
 المهاجرين والانصار والتابعين بالاحسان من المقربين في الامصار والغرباء وبعد
 فنحن رسالة مرتبة في تحقيق تعريب الكلمة الالفية وتفصيل اقسامه وتبيين غاياتها
 وليس من فائدة دقيق جدا قلما ينطقن له وذلك ان العرب كما يستعمل الكلمة الالفية ويجعلها
 جزءا من الكلام بعد التعريب كذلك يستعملها ويجعلها جزءا من قبله والاستعمال الاول على ثلاثة
 اوجه فكل اقسام الكلمة الالفية المستعملة في كلام العرب اربعة وتفصيل تلك الاقسام ان
 تلك الكلمة الالفية من ان تكون مغيرة بنوع تصرف من تبدل حرف وتغيير حركة او لا تكون
 مغيرة اصلا وعلى كل من التغيرين لا يخفى ان تكون ملحقة بابنية كلام العرب او لا تكون
 ملحقة بها فالاقسام اربعة اقسام مغيرة ولم تكن ملحقة بابنية كلامهم كخراسان وثانيها
 مغيرة ولكن كانت ملحقة بابنية كخرم وثالثها ما تغيرت ولكن لم تكن ملحقة بها
 كاجرة ورابعها ما تغيرت وكانت ملحقة بها كدرهم وابن ام قاسم لم يعتبر التفصيل في غير
 المغيرة فعمل الفصحين الاولين قسما واحدا حيث قال في شرح الالفية ان الاستعمال الالفية
 على ثلاثة اقسام قسم غير العربية والعرب والحقة بكلامها حكم ابنيته في اعتبار الاصل والزيادة
 والوزن حكم ابنيته الاسماء العربية الوضعية كدرهم وقسم غيرتها ولم تلحقه بابنية كلامها
 فلا يعتبر فيه ما يعتبر في الذي قبله نحو اجرة وقسم تركوه غير مغيرة في الحقوه اي من هذا
 القسم الاخير بابنية كلامها عدمها نحو خرم الحقوه سلم ومالم يلحقوه بابنية كلامها لم
 يعد منها نحو خراسان لا يثبت فعالان الى هنا كلامه الدرهم فارسي معرب اصله درهم
 فغير بزيادة الهاء الخافا له بصيغة قال الخليل ليس في كلامهم العرب فعمل الاربعة
 احرف درهم ومجرع وجلسه وقلغم ذكره في تضعيف قول الفاضل ان ضفدع بفتح
 الدال والاجر الذي يبني به فارسي معرب ذكره الجوهري والخرم العيشي الواسع
 ذكره ابن السكيت وقال الخطيب الشيرازي في الابيضات شدة سقط الزند وجوز ان
 يكون الخرمية نسبت اليه لانهم يشعرون في الاشياء واصل خرم فارسي معرب وقال
 صدر الافاضل في حرام السقط شدة الديوان المذكور الخرم نسبت به يشبه الشيب

الواسع العيشي

آجر

خرم

ومن قال بتعريبه صاحب القاموس الا انه لم يعرض لاصله وبناءه واعلم ان اللفظ المعرب
 ان كان موافقا لواحده من ابنيه لغة العرب جاريا على وفق اصل من اصولهم كحرف فلاحا جة
 في تعريبه الى التغيير والافلا بد فيه من نوع تغيير اما للالحاق باسنتهم كما في الدراع على
 ما تقدم بيانه واما للتوفيق لاصولهم كما في مهند سيج قال الجوهرى في الصحاح الهنداز
 معرب واصله بالفارسية انداز ويقال اعطاء بالحساب ولا هنداز ومنه المهندر الذي
 بقدر جاري القبح والابنية الا انهم صبروا الزاء سينا فقالوا مهندس لانه ليس في
 كلام العرب زاء قبلها دال ومن العربات الزند بنى صرته به الجوهرى حيث قال في الصحاح 2
 الزند بنى من الثنوية وهو معرب واجمع الزنادقة والهاء عوض عن الباء المحذوفة
 واصله الزناديق وقد تزدق والاسم الزندقة وسكت عن بيان اصله من لغة الهم
 كانه لم يقف عليه ومع فيه صاحب القاموس حيث قال انه معرب زن دين اذ
 الصواب انه معرب زنده قال الامام المطرزي في المغرب قال ابو الليث الزند بنى
 معروف وزندقة انه لا يؤمن بالآخرة ووهذا نسبة الخالق وعن ثعلب ليس زند بنى
 من كلام العرب قال ومعناه على ما يقوله العامة ملهى ودهرى وعن انه دريد
 انه فارسي معرب واصله زنده اي يقول يدوام بقاء الدهر وفي مفاتيح العلوم
 المشهور بانفسهم الكبير الزنادقة هم المانوية وكان المزدكية يسعون بذلك
 ومن ذلك هو الذي ظهر في ايام قبادوز في ان الاموال والحرم مشتركة وظهر كتابا
 سماه زنده او هو كتاب الجوس الذي جاء به زردشت الذي يزعمون انه
 نبي فنسب اصحابه من ذلك الى زنده وعربت الكلمة يعني زنده فقيل زندي وزعم
 الفاضل الشريف انه معرب زندي حيث قال في شرحه للمفاتيح وهو اشبه
 المنقولة عنه وصير العالم النحوي زنديا اي مبطن للكفر نافية للصانع الحكيم
 او قال بالكرهين خالق الخير وخالق الشر فنسب مثل هذه الامور الى خالق الشر
 وهو مذاهب الجوس قبل الزند بنى معناه الزندي وزنده اسم كتاب من ذلك الذي ظهر
 في زمان قبادوز ابا في الفروع فقلله انوشير وان اليهنا كلامه واما زندها فنقول
 بانه معرب زنده على القول بانه معرب زندي لان الباء في آخر الكلمة لمطلق النسبة
 في لغة الفرس والهاء فيه للاختصاص والاشتباك الخاص برشدك الى هذا الفرق

في نسخة من كتاب
 في نسخة من كتاب
 في نسخة من كتاب

مهندس سينا

زند بنى

دوم

زنده

في نسخة من كتاب
 في نسخة من كتاب
 في نسخة من كتاب

ما في نسخة

ما في نسخة وبقيت من النسبة اللازمة الى العدد المخصوص والكون المخصوص وما
 في شهري وسياهي من النسبة الغير اللازمة الى المكان المخصوص والصنف
 المخصوص وقد اوضحنا هذا الفرق في رسالتنا الموسومة بالغروق ولا يذهب
 عليك ان المناسب حال المنتسبين الى الزنده هو الثاني دون الاول ثم ان
 ابطان الكفر ليس اصل معنى الزند بنى ولم يقصد الشاعر بقوله وصير العالم
 النحوي زنديا كيف والمنسوب الى الزنده مظهر لكفره لا مبطن له فالفاضل المذكور
 لم يصيب في تفسيره بقوله اي مبطن للكفر ومنها الباق فان معرب باد وهو
 على ما ذكر في كتاب الاشربة من مقالة نعمان من الحقائق شرعية المنظومة التي
 من ماء العنب اذا طبخ اذ في طبخه حتى ذهب اقل من ثلثه وغلا واشتد
 وفذف بالزند وانه حرام قليلا وكثيره وقال خواهر زان هو فارسي معرب
 لانه في البقي يسمى باد ومن وهم ان باد في لغة الفرس يراد في فذف ومع فان
 في لغتهم الخ وقال صاحب القاموس الباق بكسر الهمزة والفتح ما طبخ من
 عصير العنب اذ يطبخه فصار شديدا وقال قوام الدين الاتقاني في قاية البيان
 والباذق تعريب بان بالفارسي ومنه حديث ابن عباس رضي الله عنه ان سئل عن
 الباق فقال سبق محمد الباق وما اسكر فهو حرام كذا في الفائق اي لم يكن الباق
 في عهد رسول الله ص وصاحب الهداية لم يفرق بينه وبين الطلاء حيث قال
 واما العصير اذا طبخ حتى ذهب اقل من ثلثه وهو المطبوخ اذ في طبخه ويسمي
 الباق وكذا صدر الشريعة لم يفرق بينهما حيث قال في شرحه قول صاحب
 الوقاية كالطلاء وهو ماء عنب طبخ فذهب اقل من ثلثه الطلاء وهو الباق
 ولم يصيب في ذلك فان الفرق بينهما مقرر ذكره في المحفة ان الطلاء اسم للثلث
 وهو المطبوخ من ماء العنب بعد ما ذهب ثلثه وبقي الثلث فصار مسكرا
 والباذق اسم لما طبخ من ماء العنب وذهب منه اقل من الثلثين بعد ما صار
 مسكرا وقال الجوهرى في الصحاح والطلاء ما طبخ من عصير العنب حتى ذهب
 ثلثا ويسمي الباق النجاشي ومن هنا ظهر انه كما لم يصيب في عدم الفرق بين الطلاء
 والباذق كذلك لم يصيب في تعيين حد الطلاء فان ما ذهب منه الاقل من الثلثين

باذق

بعد قوله والعصير اذا طبخ حتى ذهب
 اقل من ثلثه وهو المطبوخ
 في نسخة من كتاب

بذلك الفاضل التفتازاني حيث قال في شدة الكشاف الدهقان رئيس القرية
 ومقدم اصحاب الزراعة وتغرب انتهى كلامه وما ذكره خمس المائة السخري
 في شدة المبسوط من ان دهقان اسم لمن له متاع واملاك ليس بذلك فان
 قلت فعلى هذا يكون دهقان من الالقاب الشريفة المشعة بالمرتبة والتعظيم
 وقد ذكر في كتب الفقه في عدد ما يقذف به قلت وقد تعرض الامام المذكور في شدة
 المذكور لهذا الاشكال وذكر وجه الاشكال حيث قال لو قال لعربي ياد دهقان
 لاحد علمه وهن من ارجب المسائل فلفظ الدهقان فينا للمدرة والتعظيم وقد
 ذكر في بعض محله من جملة القذف وهذا لان العرب يستلغون من هذا الاسم
 لا يستون به الا العلوية فلان الاله الاشكال ذكره وتبين ان ليس يقذف ومنها
 سمرقند فانه شمر كند وهو ايضا مركب من كلمتين احدهما شمر والآخرى
 كند لاختلاف في هذا الغا الخلاف في معناها قال ابن قتيبة في كتاب المعارف في
 ترجمة شمر بن افرعش احد ملوك اليمن انه خرج في جيش عظيم ودخل
 ارض العراق ثم ترقى يريد الحيرة فاخذ على فارس وسى آن وخراسان و
 افشج الدارين والعلاج ودخل مدينة الصفد فهدمها فسميت شمر كند ثم عثرها
 الناس فقالوا سمرقند وعلى هذا يكون كند بمعنى هدم مشتقا من كندن وقال
 ابن خلكان في تاريخه بعد ما نقل ما قاله ابن قتيبة وليس الامر كما زعم انما
 اصل الكلام ان شمر اسم جارية الاسكندر مرقت فوضعت لها الاطباء
 ارضادات هو اء طبيب كواشار واليه بظاهر صفد فاسكنها اياها فلما طابت
 بني به مدينة وكند بالترك هو المدينة فكانه يقول بلد شمر اية هنا كلامه وعلى
 هذا يكون كند اسما جامدا اخر وهو مضاف على القاعة التي تقدم بيانها
 والملاحظة هذا التفسير قال ابن خلكان فكانه يقول بلد شمر والاموصب ناقصة
 من البيان هو القطع بالمعنى المذكور ومن كلامه تبين ان من زعم ان كند بالمعنى
 الثاني فارسي لم يصب وكذا من فسر بالقرية ومنها دار الجرد فانه معرب
 دار اب كند قال ياقوت الحموي في معجم البلدان بعد الالف الثانية باء موحدة
 ثم جمع ثم راء و ال مهملتين علم ولاية بفارس وفي الشرحين للفتاوى المنوية بين

هذا هو الوجه في تفسير كند
 كند لغة عربية ومعناها
 كند لغة عربية ومعناها
 كند لغة عربية ومعناها

سمرقند معرب

الصين

دار الجرد

اي الفاضل سعد الدين التفتازاني والشريف الجرجاني انه علم بلغة بفارس واصله
 مركب من كلمتين احدهما دار اب وهو اسم ملك بناء والاخرى كند بمعنى فعل وقد
 وهم فيه الفاضل الشريف حيث قال فيما علقه على الكشاف ان مركب من كلمتين
 احدهما دار اسم ملك بناء والثانية بكسر دالان بكسر دالين احدهما
 كند والاخرى حرف الباء الخ تزداد في لغة الفرس على صيغة المضارع لتخصيصها
 للحال في مقابلة حرف الخ تزداد لتخصيصها للاستقبال فعلى ما ذكره يكون دار اب كند
 مركبا من ثلث كلمات ومنها السياسة فانه معرب سب وهي لفظة مركبة او لهما
 البنية والاخرى تركية فانه سب بالحق ثلثة وبسبب العلى الترتيب فكانه قال
 الترتيب الثلثة وسبب هذه الكلمة على ما ذكر في النجوم الزاهرة ان جنكيز
 خان ملك الغل كان قد قسم ممالك بين اولاد الثلثة وجعلها على ثلثة اقسام و
 اوصاهم بوصايا لم يخرجوا منها وبقي فجا بينهم ايام من هذا مع كثرتهم واختلاف
 اديانهم فصاروا يقولون سب سب في الترتيب الثلثة التي رتبها جنكيز فاذا
 نقل ذلك على العامة فعرّبوا بتعريب الترتيب فقالوا سياسة ومنها منجنيق
 فانه معرب دل على ذلك ما فيه من الجيم والقاف فانها لا يجتمعان في كلمة عربية مثل
 الجرموق والجردق والبوسق والجلاليق والفيج وغير ذلك وهذا باب مطرد وكذا لك
 الجيم والصاد لا يجتمعان في كلمة عربية مثل الصهرسج والحصص والصانص
 والحصطل وغير ذلك وهذا ايضا باب مطرد وقال الجوهري في الصحاح الاصل في
 المنجنيق من جه نكل تفسيره بالعربية ما اجود به ولا يذهب على من يعرف تلك اللغة
 ان معنى من جه نكل ليس ما اجود به وقال صاحب القاموس المنجنيق بكسر اللام
 آلة ترمى بها الحجارة كالحنوق معربة وقد يذكر فارسيتها من جه نكل اي انا ما اجود به
 فزاد في الشطر في غلة حيث انه في اول تفسيره انا وكانه غافل عن ان ما اية اخر
 من كلمة في يعني عنه ولا جامع وقال ابن خلكان في تاريخه قلت فتفسيره من
 انا وجه وتفسيره ايش وتفسير نكل جيد اي انا ايش ولا تخفى ما فيه من
 القصور والاقرب ان يكون منجنيق معرب نكل نكل في لغة الفرس ما يفعل
 بالكيل ومنها كنية قال الامام المطرزي في المغرب انه معرب كشت وعندي

سياسة

فان نقل

منجنيق

بين

كتب

انه معرب كليب لان كشت معبد اليهود وخاصة كما ان كليب معبد النصارى قال
نظامي طبال نفي آه اهنين كوي رهبان كلباي افوسي و كليب اصله كليبيا
مخفف احدي بابيه كفيفا وكنية مخصوصة على ما ذكره الجوهري او مشترك بينهم و
بين اليهودي على ما ذكره صاحب القاموس وعلى كلا التقديرين لا يجوز ان يكون معرب
كشت لاختصاصه باليهود على ما مر والعجب ان المطرزي يوافي صاحب القاموس
في اشتراك الكنية بين اليهود والنصارى ومع ذلك يقول انها معرب كشت و
من عريب التعريب نعريب سباط فلما معرب بلاش آباد على ما صرح به صاحب
القاموس حيث قال سباط اسم موضع بالمدائن لكسري معرب بلاش آباد ومنه
افرع عن من حجام سباط لانه حج كسري مرة في سفره فاعناه فلم بعد الحجامة وقال
الجوهري في الصحاح والسباط سقيفة بين حائطين تحتها طريق وقولهم في المثل
افرع من حجام سباط حقه قال الاصمعي هو سباط كسري بالمدائن وبالجملة بكسر
آباد وبلاش اسم رجل وكان غافلا عن ان بلاش اسم اخي قباد ثم انوشيروان
وكان كسري قتل اخيه وعندي ان سباط معرب شاه هو آراد و كسري نزول
الغزاة وشاه آباد مركب من كلمتين احدهما شاه ومعناه العظيم ومنه شاه راه
اي الطريق العظيم وشاه دانه وشاه رنه وعند الاطلاق ينصرف الى السلطان
وهو المراد ههنا والآخر آباد ومعناه المعجور والاصل آباد شاه فقدم المضاف
اليه عند النقل من المعنى الاضافي الى المعنى اللقبى كما هو دأب اللغة الفارسية على
ما تقدم بيانه والمعنى الاضافي ما تسمي السلطان فان قلت اذا كان معنى المعجور معنى
آباد فما معنى آباد ان قلت معناه محل المعجور وذلك ان اصله آباد دان حذف
احدي الدالين كفيفا كما حذف احدي البائين من آسياب بان ففيل آسيابان
وآبادان مركب من آباد بالمعنى المذكور ودان بمعنى الطرف والحل ومنه جامه دان
وخامه دان وكلدان وناودان بمعنى المنزلة فان ناو في اللغة الفارسية الوايل
ونم اطلق الفردوس نيامد يحي ز آسمان ناو نم يحي بر كشيدند نان باو دم
وقد حذف الالف من ناو لوقوعه في الوسط كما يحذف من شاه وراه وما ويقال ناو
قال الفردوس سخنها چون در كلستان نواست ترا هوشن بردست كنجرو است

سباط

وم الجوهري انه معرب ووم فيه لفظ صنع حيث قال انه معرب شمن وهو الوثن وليس
الامر كما وجهه فان شمن في اللغة الفارسية غابد الوثن لا الوثن قال الفردوس ضم
آورد. از بادشاه شمن صنع كشت باليز و كلبين شمن ولو قال هن كشت نجانه
كلبن شمن لكان اصح وقال المروزي بيتا پرست كمر فته ايم هم اين جريان چون
بتست و شمين ومنها قابوس فانه معرب كادوس وابوقابوس كنية النعمان
بن المنذر ملك العرب قال النابغة الذبياني فان يملك بوقابوس يملك ربيع العيش
والشهر الحرام اراد بربيع العيش طيبة و اراد بالشهر الحرام الامن لانه سببه ومنها
قبر وان فانه معرب كاريان نص عليه الازهرى وقال الجوهري في الصحاح والقيروان
القافلة فارسي معرب وفي تجاهد رضى بغداد والسيطان بغير وان ابي اليوق انتهى كلامه
وفي تفسير الصحاح القير وان بالقافلة نظر ويظهر وجه من كلام الجوهري في ذرة الفواص
في اوام الخواص وهو هذا ويقولون ودعت قافلة الحاج فينطقون بما يقضاه الله
الكلام فيه لان التوديع انما يكون لمن يخرج الى السفر والقافلة اسم للرفقة الراجعة
الى الوطن فكيف يقرن بين اللفظين مع تنازع المعنيين وجه الكلام ان يقال تلفبت
قافلة الحاج واستعملت واستعملت قافلة الحاج الى هنا كلامه واما القسم الذي
غيره ولكن لم يبق قوة بابنية كلامهم فمنه الاجر وهو الطين المطبوخ ذكره في المغرب
والصحاح والقاموس انه معرب وكان الجوهري يسي ما شرطه في التعريب من الاكاف
بابنية كلام العرب قال صاحب الكشاف في تفسير سورة القصص وانما قال فاو قد في
يا مان غي الطين ولم يقل فاطنج في الاجر والخذ لانه اول من عمل الاجر فهو يعلمه
الصنعة وعن عمر رضى الله عنه حين سافر الى الشام وراى القصور المشيعة بالاجر قال
ما علمت ان احدا يبي بالاجر غير فرعون ومنه الفرند قال الجوهري في الصحاح فرند
السيف ربد ووشية ولم يزد عليه وفي القاموس السيف وجوهه ووشية
معرب وانت خبير ان شرط التعريب تفقود فيه ومنه الابريج بالسين المهملة
فارسي معرب اصله الابريج بالسين الموحدة ونظيره المسك والسكر بالهملتين فان
الاول معرب مسك باليعية والثانية معرب شكر باليعية ايضا وزيد في تعريب الثانية
شديد الكاف الا انها ملحقان بابنية كلام العرب دون الابريج ولهذا لم يوجد نقل فيها

قابوس

قبر وان

اجر

فرند

ابريج

وهذا القدر والقدر ما قتل من الابريسم ومنه القزاز ولقد اصاب الجوهرى حيث قال
في الصياح واما القدر من الابريسم فهو مغرب ولم يصيب صاحب القاموس حيث
قال بقدر الابريسم قال صاحب الكشاف في تفسير سورة القدر من وعن عابثة رضى
انها سئلت ما كان ترجميله قالت كان مرطا طوله اربع عشر ذراعا ونصفه علي
وانا نائمة ونصفه عليه وهو حيي قالت ما كان قالت والله ما كان جزا ولا قرا
ولا من عري ولا ابري سما ولا صوفيا كان سداه شرا وحمته دبر الي هنا كلامه هو
قولها ولا قرا ولا ابري سما صريح في الفرق بينهما ومنه ابراهيم اصله ابراهيم هذا
وعا فوق ما نقل فيما تقدم عن سيبويه من انها من الاسماء الانجليزية التي غيرتها
العرب ولن تلحقها بظواهرها وفي القاموس و ابراهيم و ابراهيم و ابراهيم و ابراهيم
مثلثة الهاء و ابراهيم بفتح الهاء بلا الف اسم اعجمي وعيا هذا لا يكون ابراهيم
مغربا وقال الفاضل الحق في شرحه المختصر ان اجماع اهل العربية عيا ان منه
صرف ابراهيم ونحوه للجمعة والعلمية بوضع ما ذكرنا من وقوع المغرب فيه يعني
القرآن ومبني ما ذكره عيا ان المراد من المغرب في المسئلة القائلة في القرآن المغرب
ما غيرته العرب من الالفاظ الانجليزية مطلقا اي سواء كان ملحقا بظواهرهم او لا ثم قال
وجعل الاعلام من المغرب او تمام فيه النزاع كحل المناقشة وقال الفاضل التفتازاني
في بيان المناقشة المذكورة لان النزاع في اسماء الاجناس المنسوبة الي لغة اخرى
المنصرف فيها عند العرب بدخول الالف والاضافة ونحو ذلك والاعلام ليست
تكتب وضعها العلي مما ينسب الي لغة دون لغة ولا هي ايضا مما تصرف فيها
العرب فاستعملها في كلامهم وبما نهت عليه فيما تقدم نبين انه لا وجه لتأني
وجهي المناقشة ثم ان مراد الحق من قوله ونحوه مثل يوسف قال صاحب الكشاف
ويوسف اسم عبراني وقيل عربي وليس صحيحا لانه لو كان عربيا لانصرف كلوه عن
سبب آخر سوي التعريف فان قلت فما نقول فيمن قرأ يوسف بكسر السين او
يوسف بفتحها هل يجوز عيارته ان يقال هو عربي لانه عيا وزن المضارع المنع
للفاعل او المفعول من آسف وانما ينصرف للتعريف ووزن الفعل قلت لا
لان القراءة المشهورة قامت بالشهادة عيا ان الكلمة انجليزية فلا تكون عربية تارة

والمعبرين
والصالحين
والقادرين
والغالبين

ای لاجوردان کون عرش
علی شمس القربین احسن
منها

والجبه

والجمجمة اخري ونحو يوسف ويونس رويت فيه بين اللغات الثلاث انتهى كلامه ومن
الكطائف الاتفاقية ان الاسف في اللغة اخرن والاسيف العبد وقد انفق اجتماعهما
في يوسف عم قال صاحب الكشاف طالوت اسم ابني كجالت وداد وادنا امتنع من الصوف
لتعريفه وعجته وزعموا انه من الطول الا ان امتناع صرفه يدفع ان يكون منه الا ان
يقال هو اسم عبراني وافق عربيكما وافق صفا صفة وشيما لاصار صانا راجعا باسم
الله الرحمن الرحيم انتهى كلامه ولكن تقول فيها هذا الوجه لعطفه بعد صحة اشتقاق
ادريس من الدرة واليس من الابل اس وبغوب من العقب واسرائيل من الاسر
ونظمية لابن السكت في ذلك بناء على انه لا يكون فيها الاسباب واحد وهو العلية
ويكون منصرفا فامتناعه من الصوف دليل على ان مثل ما ذكره محفل هنا واما القسم
الذي استعملوا على حاله ولم ينصرفوا فيه اصلا منه البحث قال الجوهرى ووافقه صاحب
القاموس البحث الجدة وهو معرب ولم يصب في القول بالنعرب لانه غير مغيرة وقد مر
ان التغير معتبر في حد التعريب والجوهرى يعترف به ثم قال والبحث من الابل معرب
ايضا وبعضهم يقول هو عربي وينشد لبن البحث في قضاة الخليل وليت شعري من
ابن الدلالة فيما انشد على انه عربي ثم ان حقه ان يقول من البعير لان الابل في زعمه
من اسماء الجوع وحق البيان ان يكون باسم الجنس وانما قلنا في زعمه لان الحق انه
مشتق كقبي بمعنى اسم جنس ايضا كالطير والى ذلك قوله تعالى ومن الابل اثنين ومن
البقر اثنين ومنه السميت قال الجوهرى السميت الشديدة قال ابو الحسن الجبائي
هذا امر سميت وهو معروف في كلام العرب وهم ربما استعملوا بعض كلام الهم كما قالوا
للمسح بلاس الا انه ومع في قوله ومع ربما استعملوا بعض كلام الهماء حيث لم يفرق
بين المغيرة وغير المغيرة فان الكلام في استعمالهم بعض الالفاظ الهم غير مغيرة كالسميت
والبحث وما ذكره ليس منه لانه بكسر الباء العربية واللفظ الهمي بفتح الباء الهمي فهو من القسم
المغيرة ومنه الدشت قال الجوهرى الدشت الصمراء واشد ابو عبيدة للأعشى قد
علمت فلست فارسي وحمير والاعراب بالدشت ايكم نزلوا فهو فارسي او انفاق
بين اللغتين ومنه التنور قال ابو قائم التنور ليس بعربي صحيح ولم يعرف لم العرب
اسما غير فلهذا جاء في التنزيل لانهم صوبوا بما عرفوا وقال ابو الفتح التميمي ان كان

وإذا تأملنا في هذا الخبر
وقد يقع على التواضع
مستطاع

سنة

تنوير

وهي مرتبة معروضتها للوجود والعدم خالية عنهما غير موصوفة بواحد منهما ولا مخالفة
 في خلق المرتبة عن النقيضين بمعنى انه ليس شيء منهما في تلك المرتبة انما الاستحالة في خلق
 الزمان عنهما وهذا يحل شبهة الاشعري في زيادة الوجود على الماهية بقدرها انها
 لو كان الوجود زائدا على الماهية عارض لها لكان الماهية من حيث هي غير موجودة
 اي كانت في مرتبة معروضتها للوجود خالية عن الوجود فكانت معدومة اي كانت
 في المرتبة المذكورة موصوفة بالعدم لاستحالة ارتفاع النقيضين فليزمن ان تصاف
 المعدوم بالوجود وان تناقض لا بما ذكره الفاضل الشريف في شرحه الموافق
 هو ان الماهية من حيث هي غير موجودة ولا معدومة بمعنى انها ليست على الوجود
 ولا عين العدم وان ليس شيء منهما داخل فيهما بل كل واحد منهما لم يكن ان يحكم على
 عليه بان موجود او معدوم ولا ينبغي به ان الماهية منفكة عنهما معاجلة يلزم الواسطة
 لان لا يجدي نفعنا في دفع تلك الشبهة على الوجه الذي قررناه نعم قول صاحب المواقف
 والحل ان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة صريح لان كل عامما اسلفنا
 من التحقيق القاطع لعرف الشبهة المذكورة وكما من غائب هو لا قولنا صحى وافتة
 من الفهم السقيم لا يقال اذا لم يكن للماهية في مرتبة المعروضية الوجود لا بد ان
 يكون في تلك المرتبة العدم والالزم الواسطة وايضا لا معنى للعدم الالسلبي الوجود
 فاذا ثبت ان ليس لها الوجود في تلك المرتبة ثبت انها معدومة فيها لانا نقول
 نقيض وجودها في تلك المرتبة سلب وجودها فيها على طريق نفى القيد لاسلب
 وجودها المنصف ذلك السلب يكون في تلك المرتبة اعني النفي المفيد فلا يلزم من انتفاء النفي
 الاول تحقق الثاني بقاء احتمال آخر وهو ان لا يكون انتصافها بالوجود ولا انتصافها
 بالعدم في تلك المرتبة والتحقيق ان سلب الوجود عن شيء في زمان يتلزم الانتصاف
 بالعدم في ذلك الزمان والالزم خلقه في ذلك الزمان عن طريق النقيض وهو كمال اما
 سلب الوجود عنه في مرتبة معينة فلا يتلزم انتصافه بالعدم في تلك المرتبة على
 على ان يكون المرتبة طرف الانصاف فان خلق المرتبة عن النقيضين بمعنى انه ليس شيء
 منهما في تلك المرتبة غير بل واقع على ما نبهت عليه فيما تقدم ويشهد لذلك شهادته
 لانهما ان كل معلول بسيط متاخر عن علته النامة فلا وجود له في مرتبة علته النامة

عليها بانها

والعدم

ولا عدم فيها ايضا والالزم كلّف المعلول عن علته النامة ضرورة ان الوجود والعدم لا
 يحتملان في زمان فاذا قارنا احداهما العلّة النامة يكون الآخر في زمان آخر واذا تحققت
 ان لا يمكن ذاتا خالية عن الوجود والعدم في مرتبة اصلها ومعرضتها لهما
 فقد وقفت على مراد القوم من قولهم الانسان من حيث الانسان هي الانسان
 ليست الا الانسان وكما موجود ولا معدوم ولا واحي ولا كثيرة ولا شيئا من
 المتقابلات وعرفت ان قول الفاضل الشريف في شرحه ما ذكره على معنى ان شيئا منهما
 ليس نفس تلك الماهية ولا داخل فيها لا على معنى انها ليست منصفة بشيء منها فانها
 يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من الانصاف بواحد من المتناقضين تفسير
 للكلام بغير معناه وتنزيله على غير معناه ومبني على القول عن عدم الاستحالة في خلق
 الماهية عن المتناقضين في مرتبة معينة واعلم ان ارباب الحكمة قد عبروا في كتبهم
 عن حالة خلوا الماهية عن الوجود والعدم في درجة اصلها ومعرضتها
 وكوّنوا نفيًا صريحًا وسلبًا مكتوبًا بالليونة واشاروا الى انها شأن ذاتي لها غير مستفاد
 من الغير حيث قالوا لا يمكن عن ذاته ان يكون ليس وعن علته ان يكون ايس قال
 المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في النصوص الماهية المعلولة لها عن ذاتها ان ليست
 ولها عن غيرها ان توجد والامر الذي عن الذات قبل الامر الذي ليس عن الذات
 ولعدم التنبيه على ان مرادهم من الليس امر وراء العدم لا العدم نفسه ولا ما يصدق
 عليه كيف ونفيه معتبر فيه وان يكون الليس المذكور وما يجري مجراه وهو اللاوجود
 عن ذات الممكن لا يستلزم استحقاقه باحد الطرفين اعترض عليهم تاريخ بان الممكن
 لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه ان يستحق اللاوجود فان المستحق لللاوجود
 هو المنفي واخري بان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدومًا كما انه ليس له في نفسه
 ان يكون موجودًا ضرورة احتياجه في كل طريق الوجود والعدم الى العلّة وانت بعد
 ما وقفت على ما قد مناه لك عرفت ان دأبنا لا نعترض اخصين على الفهم لا على المفهوم ثم انه
 قد انكشف لك من البيان السابق امر آخر وهو ان ما ذكره في الحدوث الذي من المسبوقية
 بالعدم ما قال الشيخ في انشاء المعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان
 يكون ايس اي موجود او الذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات

ليست

صرفاء

لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره، فيكون كل معلول ايس بعد ليس بعدية بالذات
 وقال في النهاية يكون لكل معلول في ذاته واولا انه ليس ثم عن العلة وثانيا انه ايس
 فيكون كل معلول من حيث اى مستفيد الوجود من غيره بعد ماله في ذاته ان لا يكون
 موجودا فيكون كل معلول محدثا في ذاته وان كان مثلا في جميع الزمان موجودا مستفيدا
 لذلك الوجود عن موجود فهو محدث لان وجوده بعدية بالذات انتهى كلامه وانضم بذلك
 ان صاحب المواقف اصاب في قوله لا وجود اى لا وجود الممكن يقدم على وجوده
 بالذات وهو الحدوث الذاتي وان لم يصيب في تعريفه على قدمه من ان الممكن لذاته
 غير مقتضى للوجود ولغير مقتضى له وما بالذات مقدم على ما بالغير اذ موجب ما قدمه
 تقدم لا اقتضاء الممكن لذاته الوجود على اقتضاء اياه بالغير بالذات وابن هذا
 مما ذكر في معرض التفرع من تقدم لا وجود على وجود بالذات وانما تفرعه على ما
 قد منا لك فتدبر وان الفاضل الشريف اخطأ في تفسير اللا وجود بالعدم
 في قوله وهو اى تقدم عدم على الوجود بالذات هو الحدوث الذاتي وكفاء الحال
 عليه في هذا المقام قال ويظهر من هذا الكلام ان الحدوث الذاتي عنده هو مسبوقية
 الوجود بالعدم ايضا كما حدث الزمان الا ان السابق في الذاتية بالذات وفي
 الزمان بالزمان وصحة بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل جدا فان عدم لا تقدم
 له بالذات على الوجود والا لكان علة له اول علة ولا يتصور ذلك في الممكنات
 المستمرة الوجود في الازل عندهم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا فان منشاء ما ذكره
 عدم الفرق بين الوجود والعدم فان قلت ان مسبوقية الاليس بالليس بتفريع
 على زيادة الوجود على الماهية فانه لا بد لها من مرتبة المعروضة للوجود من في
 تلك المرتبة عارية عنه على ما نهضت عليه في اول هذه الرسالة ولادخل فيه لكون
 احدها بالذات والآخر بالغير فواجهتم كل شخصين بهذه المقدمة في بيان الحق
 المسبوقية المذكورة قلت بل قد دخل تام في المطلب المذكور فانه ما لم يثبت ان
 الاليس بالذات والاليس بالغير وان ما بالذات سابق على ما بالغير سبقا ذاتيا
 لا يثبت مسبوقية الاليس بالليس اذ لم يثبت ان مامع العلة علة في يلزم من
 تحقق الاليس مع الماهية حال كونها في مرتبة المعروضة سابقة بالذات على الاليس

تفريعه

بعد

فان قلت

فان قلت كما لم يثبت بعد ان مامع العلة علة لم يثبت ايضا ان ما بالذات مقدم
 بالذات على ما بالغير قلت ليس الكلام في ثبوت بل في قيام الحاجة اليه في هذا المقام
 والوجه عندي في بيان تقدم الاليس على الاليس بالذات هو ان يقال ان صريح
 العقل حاكم بان الممكن انما استفاد الوجود من الغير لاجل انه ليس بوجوده في حد
 ذاته اذ لو كان له وجود في ذاته لم يكن ان يستفيد الوجود من الغير والاليزم تحصيل
 الحاصل فالوجود المستفاد من الغير معلل
 بالذات بالذات وجود الحاصل في حد ذاته فثبت
 ان الاليس سابق على الاليس سبقا بالذات

يكن

لمت الرسالة

واعلم ان المراد من المشايين المذكورين فيما سبق الساكون مسلك النظر من ثلاثين افلاطون
 ومقدمهم ارسطو ولذلك قال الشيخ في اشطاء الاشارات لارسطو صاحب المشايين
 لالانه استاده كما توجه الفاضل السمرقندي حيث قال في شرح الصافي ان
 المشايين طائفة من تلامذة ارسطو كانوا يوزون هذا العلم ما بين لعدم فهمهم
 عند الجلوس لارسطو فام الاكابر انتهى كلامه وقد افصح عما ذكرنا في توارخ الحكماء فانه
 ذكر فيها بعد بيان مشايين افلاطون واما المشايون المطلق هم اهل وقين وكان افلاطون
 يلحق الحكماء لهم ما شيا تعظيما لها وتابعة على ذلك ارسطو فسمى واصحابه المشايين
 واصحابه الواقف اهل المضال وكان افلاطون تعليما تعليم كلين وهو الروحاني
 الذي لا يدرك بالبصر ولكن بالفكرة اللطيفة وتعليم كاييس وهو الهنولياني
 هذا ذكر فيها ولعل الوجه في تعليم افلاطون الحكمة النظرية لاصحاب النظر من تلامذته
 ما شيا هو ان في الحركة البدنية باعتبار ما فيها من شئ من الدماغ نوع معاونة

في الحركة الفكرية ثم لمولانا كمال ياش زادن
 في رسالة المعولة في حقيق

وحيث الغنيمة والارواح عواجا في غزوفا في
 بالي في ربيعة عواجا وروفا في الكوفة الحنفية
 نكوتها
 فسطح وهي في الاصل اكلنا القوتية
 شملت في افاصة الاولاد علي ما
 علم فلفنة باخسورة كوت

المقطعات في اواخر السور مثل المسمت بذلك
لانها اسماء الحروف يجب ان يقطع في السطر قبلها
عن الاخر على هيئة وتسميتها بالحروف المقطعات
مجان لان مدلولها حروف اولان الحرف تطلق على الكلمة
محو

الكلمة فلابغ من الكلام منقحة مشحلة
على لطيفة مؤثرة في القلوب
التي هي جمع تلبية وهي العقلانية
ينتهي عن الحفاة

انما قيل من اولت الشيء مرفقة ورجعته وهو اعتبار
دليل جسيم المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر والضمير
مباينة القصر وهو الكشف فيه كشف لا شبهة فيه
وهو القطع بالمراد ولهذا يحرم الضمير بالمراد دون التناول
لانه الظن بالمراد وعلى الكلام على غير الظاهر بل اجزم فيضيق
الظاهر والنص لان الظن يقتل غيره المراد اصلا لا بعدا
والنص فيجعله احتمالا لا بعد دون انفسه لانه لا يقتل
غير المراد اصلا

رسالة في الوجود الذاتي

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان من تعالى شأنه من المحلول في العقول وتقدس ذاته من الحصول في الأذهان والصلوق
على سيد الأنبياء محمد وآله وصحبه ومن تبعهم باحسان وبعد فتهنئ رسالة مشتملة على بركات
القوم في الوجود الذهني وما يتعلق من قبلنا من الرد والقبول على وفق القواعد والأصول
على ما يوجد في مصنفات من قبلنا فنقول لا بد قبل الشروع في تحرير المقام وتقرير ما قيل فيه
من قبل أرباب الحكمة وأصحاب الكلام من تمهيد أربع مقدمات هي المبادي يدور عليها
إثبات المقاصد وبيان المعاني أولها أن الذهن قد يطلق ويراد به قوتنا المدركة وهو الشايع
الذائع وقد يطلق ويراد بالقوة المدركة مطلقا سواء كانت النفس الناطقة الانسانية أو آلة
من آلات إدراكها أو مجرد آخر وهذا المعنى هو المراد به هنا أما النعم بآلة الإدراك فظ من كلام
الفاضل الشریف في شرحه للمواقف حيث قال في أول الأمور العامة أن الحركات المدركة
ممتازة عن غيرها بالحقيقة والاهوية معا وليست بوجودات خارجية بل ذهنية وأما
النعم بآخر فقد اوضح عنه صاحب المواقف بقوله ان المرسم فيها أي في المبادي العالية
ان كان الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهني إذ غرضنا إثبات نوع من التميز
للمعقولات غير الغيبة بالهوية التي نسجها بالوجود الخارجي سواء اخترعها الذهن أو لا خلقها
من موضع آخر وصدق الفاضل الشریف حيث قال في شرحه والحاصل ان تلك التمهيدات
المقصود ان كانت مستغنة الوجود في الخارج لم يكن لها وجود أصيل لا قائما بنفسها ولا قائما
بغيره فوجب أن يكون لها وجود ظلي في قوع درآة سواء كانت النفس الناطقة أو غيرها وهو
المطو ومن يهنا تبين انه افلا في رتبة ان إثبات الوجود الذهني على الوجه الذي تحقق في
احتمال ان يكون حصول الصورة في مجرد آخر وتفصيل المقام انه قال في بحث النفس من الحواس
التي علقها على شرح التجرید ويرد عليه اننا لا نعلم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم بخوار
ان يكون العلم بالاشياء على النفس دون ارتسام فيها بل في مجرد آخر فبنا خلقها النفس

قال الفاضل الفنازاني في شرحه المختص وقد كثر في الواحد من المشتمل لفظ الجمع فخطبناه لعدم
المعظم كالجماعة ولم ينج ذلك الغائب والمحاط به في الكلام القديم واما هو استعمال المولى
بقوله يا ايها الارض ابني وصالحكم وانتم ملوك بما نفصدهم كمن نظمها للمحاط به ونوعها
من المشتمل وفيه نظرا لانه قد جاء ذلك للغائب والمحاط به في الكلام القديم اما الاول
فقد قال الامام البيضاوي في تفسير قوله تعالى وما كان لؤي ولا ابنته اذا مضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم اي قضى رسول الله عليه السلام وذكر الله تعالى لتعظيم
امر والا شعرا بان قضائهم قضاء الله تعالى وجمع الصغرى الثانية للتعظيم واما الثانية فقد قال
صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى لا تقولوا راعنا وقرأ ابن مسعود راعونا على انهم كانوا
يخاطبون بلفظ الجمع للموقر والفاضل المذكور اعترف بالكون بينهما في كنه ان الامر
للوخوب من التلويح ومثال النوع المذكور من الشغل يوجد في اشعار الجماعة لمعنى ولذلك
لم يورد صاحب المعاني مثالا الا انه لم يصب في ذلك لان وجود مثاله في التفسير كان
كافيا فلا وجه لاقصاره على ايراد المثال للافاق الخمسة لولا انما مال يشاهد
في رسالة الموقر في كنه
الاشعار

من يشارك كما تدرك ما انتقش من الخزيات في آياتها بل يجوز ان يكون العلم مجرد الاكتشاف من غير
 ان يرسم صورة في شيء اصلا سلمنا لكن يجوز ان لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم في تمام الكمالية
 بل يكون كتنقش الرسم على الجدار في لا يكون بين الصورة كلمة مشتركة بل الكلبي المشترك هو ماله
 بين الصورة وليس يلزم من اتصاف بين الصورة بالعوارض الحادية ان لا يكون ذو الصورة
 مجردا عنها سلمنا لكن لانه اتصاف الشاطفة بين العوارض يقتضي اتصاف ما يجل فيها بها انما يلزم ذلك
 اذا كان حلول الصورة فيها على نحو حلول الاعراض في محارها وهو مسلم لكن اتصاف الصورة الحادية
 في النفس بين العوارض من قبل حلها لا ينافي مجردا عنها بحسب ذاتها فيجوز مطابقتها لكثير من
 من حيث الذات والسؤال ان الاولان منه فعان باثبات الوجود الذهني على الوجه الذي تحقق
 فيها سلف اليها كلامه ولا يذهب عليك ان السؤال الاول منع كون العلم بارتسام المعلوم في العالم
 مستد الجواز ان يكون ارتسامها في مجرد آخر وذلك لا يندفع باثبات الوجود الذهني على الوجه الذي
 تحقق على ما حققته وسياقته هذا الكلام انما الله تعالى في صحتها شيء وهو ان صاحب المواقف
 لم يصب في قوله سواء اختصرها الذين او لا حظها من موضع آخر لان الكلام في اثبات نوع
 آخر من الوجود في نفس الامر والذي يخرجه العقل لا يكون وجوده نفس امر تاركه فاذل عما
 قالوا ان الوجود الذهني اعم من الوجود في نفس امر في من وجهه لتحقيق الاول بدون الثاني
 في الختصرات الذهنية وتحقيق الثاني بدون الاول في الموجودات الخارجية وايضا اي كما
 ان الذين يطلق على معنيين كذلك الخارج يطلق على معنيين احدهما الخارج عن الذين مطلقا
 وهو المشهور المذكور غالبا وثانيها الخارج عن النحو الفرضي من الذين لا عن الذين مطلقا
 والخارج بهذا المعنى اعم من الخارج بالمعنى الاول لتساووله للنحو الفرضي من الذين وهو المراد
 من الخارج في قولهم صحة الحكم مطابقة لما في الخارج فالوجود الخارجي على نحو بين احدهما الحصول
 في الخارج عن الذين مطلقا والآخر الحصول في الخارج عن النحو الفرضي من الذين وكذا الوجود
 الاصيل على نحو بين احدهما الحصول في الخارج عن الذين مطلقا والآخر الحصول بالذات

٢٥
 لا بالصورة وذلك الحصول اعم من الاول لانه قد يكون في الخارج وقد يكون في الذين قال الفاضل
 الشريف في الحواشي الى علقها على شرح المطالع ان العلوم قد توجد في الذين بدونها كما اذا
 تعلمت علما مخصوصا فان ذلك العلم حاصل بذاته في الذين وقد توجد فيه لابذواها بل بصور كما
 اذا تصورت علما مخصوصا قبل ان تتعلمه ولا شك ان وجود في الذين على الوجه الاول مغاير
 لوجود في الذين على الوجه الثاني انما قلنا فان قلت الكلام على اصل القائلين بان العلوم من الموجودات
 الذهنية لكونها صور ذهنية عقلية على ما صرح به الفاضل المذكور في قبل الكلام المنقول عنه فكيف
 يكون حصوله بالذات لا بالصورة قلت اذا حصل صورة المعلوم في الذين يكون ذلك الحصول
 بالنسبة الى الصورة حصول الذات وبالنسبة الى المعلوم حصول الصورة فيكون وجودا اصليا
 لها ووجودا ظاهريا هذا على اصل القائلين بان الحاصل في الذين العالم نفس ما يتيه المعلوم واما
 على اصل القائلين بانه شيئا لها وشاها فلا يكون حصول الصورة العلمية حصولا للمعلوم الا بطريق
 الجواز واختار الفاضل قطب الدين الرازي هذا الاصل حيث قال في رسالته المجلولة في تحقيق
 الكلمات والحق في الجواب ان الصورة تطلق على معنيين الاول كيفية تحصل في العقل هي آلة
 ومرة لها هبة في الصورة والثاني هو المعلوم المتميز بواسطة تلك الصورة في الذين ولا شك
 ان الصورة بالمعنى الاول صورة شخصية في نفس شخصية والكلمة ليست عارضة لها بل للصورة
 بالمعنى الثاني فان الكلمة ليست فرض للصورة الحيوانية التي هي عرض حال في العقل بل الحيوان
 المتميز عند العقل بتلك الصورة وكما ان الصورة الحاله في العقل مطابقة لأمور كثيرة كما ذكرتم
 كذلك التسمية المتميزة بها مطابقة لتلك الامور ومن لوازمه المطابقة ان الصورة اذا وجدت
 في الخارج وتكشف فرد من افرادها كانت عينه واذا وجد فرد منها في الذين وجد عن شخصاته
 كانت عين الصورة اعني التسمية وليس هذا اللازم ثابتا للصورة الحاله في العقول العاقلة لانها
 موجودة في الخارج وعرض بتجمل ان تكون عين الافراد الجوهرية ولا شك ان اختلاف
 اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فالمعنيان المذكوران للصورة مختلفان بالتسمية اليهنا كلامه

وقال الفاضل الشريف في الحواشي التي عليها على شرح المطالع بعد نقل الكلام المذكور عن الشارع وهو
 مبني على ان المرسم في العقل من الاشياء ليس ما هيها بل صورها واشباحها الخالفة في الحقيقة
 لما هيها تكما ذهب اليه جميع وليس بشيء اذ يلزمه ان لا يكون للاشياء وجود ذهني الابرار وبل
 مجازي وهو ان النار مثلا قد قام بالذهن صورة هي عرض موجود في الخارج ولها نسبة
 مخصوصة الى النار بها صارت تلك الصورة سببا لاكتشاف ماهية النار في العقل والدلائل
 المذكورة على الوجود الذهني اذا تمت دلت على ان الثابت في الذين ماهيات الاشياء موجودة
 بوجودها غير اصيل كما ذهب اليه المحققون ولكن نقول فيه بحث لانه ان اراد ان يلزم ان
 لا يكون للاشياء وجود ذهني في قوة مدركة اصلا فلا يتم ذلك اذ لا يلزم من عدم كون الصورة
 الحاصلة في الذين الاشياء موافقة للاشياء في تمام الماهية ان لا يكون لها وجود في قوة
 مدركة اخرى غير الذين الاشياء وذلك نظرا وان اراد ان يلزمه ان لا يكون للاشياء في
 وجود في الذين الاشياء في علم ولكن هذا لا ينافي موجب دلائل الوجود الذهني لان موجب
 تلك الدلائل هو ان يكون للاشياء وجود في قوة من القوي المدركة لان يكون لها وجود
 في الذين الاشياء كخصوصيته وبالجملة منشاء ما ذكره غفول عن ان موجب الدلائل المذكورة
 وجود الاشياء في مظهر آخر غير مظهر الخارج سواء كان مظهر الذين الاشياء او غيره من
 سائر المرات كالمبادي العالية بل نقول منشأ ذهنيها عاينته في مواضع من مصنفات
 من ان مراد القوم من الذين في هذا المقام ما يع المبادي العالية فقول ليس بشيء ليس شيء
 ثم قال ذلك الفاضل في الحواشي المذكورة وح يقال في جواب ذلك السؤال ان الصورة
 الحاصلة في القوة العاقلة اذا اخذت معرفة عن الشخصات العارضة بسبب حلولها في
 نفس شخصية كانت مطابقة لكثير من حيث لو وجدت في الخارج كانت عين الافراد واذا
 حصلت الافراد في الذين كانت عينها على الوجه الذي صورناه واما القول بان الصورة
 الحيوانية عرض فباطل لان تلك الصورة ماهية الحيوان فاذا وجدت في الخارج

كانت

كانت قائمة بذاتها ولا معنى للجوهر الا ذلك ولا ينافي فيه قيامه بشيء آخر في وجود آخر ويرد عليه ان
 القول بان الصورة الحيوانية عرض مبني على ان المراد من الصورة الحيوانية شجها ومثالها
 الخالف لها في الحقيقة فلا وجه لابطاله على ان يكون المراد منها ماهية الحيوان واما ابطال
 معنى ذلك القول فقد عرفت حاله ثم ان مبني تعليقه في بطلان القول بعرضية الصورة
 الحيوانية بقوله لان تلك الصورة ماهية الحيوان الى على المضافة بين كونها عرضا وكونها
 جوهر كما هو المشهور بناء على التقابل بين الجوهرية والعرضية والمذكور في كتب الشيخ
 على ما قال الفاضل الدواني خلاف ذلك فانه ذكر فيها انهم صرحوا بقيام الجواهر الحاصلة في
 الذين بالذين وصرحوا بعرضية ولذلك رادوا في تعريف الجوهر قولهم اذا وجدت في
 الخارج وانما قلنا على ما قاله الفاضل الدواني لان ما نفي الامام عن الشيخ في المخلص موافق
 المشهور فانه ذكر فيه ان الشيخ منع جواز كون الشيء الواحد جوهر او عرضا وقال الكاظمي
 في حكمة العين فالجوهر الماهية التي اذا وجدت في الاعيان كانت لانه موضوع وتخرج
 عنه الواجب لذاته اذ ليس له ماهية وراء الوجود ويدخل فيه الصورة العقلية للجواهر
 لانها وان كانت في الحال حاله في الموضوع لكن يصدق عليها اسم الجوهر وكونها في موضوع
 لا ينافي جوهرية لان الكون في الموضوع اعم من الكون فيه على تقدير الوجود في الخارج
 وثبوت الاعم للشيء لا يوجب ثبوت الاخص له واما العرض فهو الموجود في الموضوع
 فعلى هذا جاز ان يكون الشيء الواحد جوهر او عرضا ضرورة ان الصورة العقلية
 للجواهر الكلية عرض نعم لو فسرنا العرض بانه الذي اذا وجد في الاعيان كان
 في موضوع كانت تلك الصورة جوهر فقط لا عرضا وقال الشارع فاذا ظهر ان النزاع
 في جواز كون الشيء الواحد جوهر او عرضا معا وعدم جواز لفظي راجع الى تفسيرهما
 انتهى كلامه وقد تلخص مما قررناه ان القوم مع اختلافهم في ان الصور العلمية الحاصلة
 في الذين العالم القائمة به هي نفس الماهيات المعلومة ام شجها ومثالها اتفقوا على

القول بعرضية تلك الصورة ولا اشكال في هذا القول على الاصل الثاني من جهة ان صورة
الجوهر كيف تكون عرضا وذلك نظرا وكذا على الاصل الاول لان اصحابه يفسرون العرض على وجه
لا يكون مقابلا للجوهر بل يكون متناولا له ومن غفل عن هذا قال واما على طريقة الغافلين
بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل في ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من
الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على سبيل الطريقة الامموم الحيوان الذي هو
موجود في الذهن وقائم به ومعلوم ومن الغافلين عما قدمنا بيانه من قال في دفع ما ذكرتم
لم لا يجوز ان يكون عديم ايا كيفا على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية
ثم ان هذا القائل لم يرد ان التجويز المذكور مرجعه الى تخيل جمهور المصنفين من فضلاء
العقلاء في نقلهم ثلثة مذاهب في حقيقة العلم احدها انه كيف والثاني انه اضاف والثالث
انه انفعال فانه على تقدير ان لا يكون القول باله كيف على الحقيقة لا يتحقق انه مذاهب ثلث
خالف للمذاهب الاخرين وثانيتها اي ثانيا المقدمات المذكورة ان الحصول العلمي حصول
صورة العلوم في ذهن العالم على طريقة القيام اي قيام تلك الصورة بالذهن ضرورة انها حقيقة
العلم والعلم صفة العالم والصفة لا بد لها من القيام بالموصوف وهذا الكلام يختلف بكون الصورة
نفسا ماهية المعلوم وكونها شيئا ومثالا لعدم اختصاص العلة المذكورة باحد الوجهين فان
قلت قد تقرر عندهم ان صور الجزئيات المادية لا ترسم في الناطقة بل في قواها وموجب
ما ذكرت ان يكون تلك الصورة ايضا مرسمة فيها ضرورة ان العالم بالحقيقة يودون
القوي قلت لما كانت تلك القوي حاضرة عند النفس الناطقة كانت التخصيص الصورة
المرسمة فيها حاضرة عندها حضور تلك الصورة وسائر كيفيات البدنية من الجوع
والعطش والخوف وغير ذلك من الوجدانيات فلما احتاج في علمها بالماديات الى ارتسام
الصورة في ذاتها كما لا يحتاج في علمها بتلك القوي والكيفيات المذكورة اليه فان قلت
يتايلزم ان يكون علمها بالماديات حضوريا قلت ان اردت بذلك ان لا يكون علمها بها

بارشام الصورة فاللمازمة مسلمة وفان اللازم مما اردت به ان لا يكون علمها بها بارشام
الصورة اصلا فاللمازمة ممنوعة فان في علمها لا بد من اصل الارتسام وبه يبارق في العلم الحسوس
المصطلح الا ان ذلك الارتسام في اكثرها لانه ذاتها وذلك يزيل علمها بالماديات عند تعطك
الآلات على ما صرح به الشيخ في الشفا حيث منع كون ذلك النوع من العلم كمالا حكما وقد
ظهر مما قرنا ان العلوم الحاصلة لنا على نمشة الحاء حضوريا تحت كعلمنا بذاتنا وبها حصل
فيها من الكيفيات والصور وانطباعي صرف كعلمنا بها هو الغائب عنا وذو الوجهين
يشبه الاول من وجه والثاني من وجه كعلمنا بما برسم صورته في قواها وتبين ان العلة
عن تعريف العلم الانطباعي بالصورة الحاصلة في العقل الى تعريفه بالصورة الحاصلة
عند العقل ليكون التعريف شاملا للعلم بالصورة الحاصلة في الآلات المستقل لانه العقل
منشأه الفقول عن هذا النوع من العلم ليس من قبيل الانطباعي ولا من قبيل لدرجة فيه
كعلمهم تعريفه على الوجه المذكور اذ في يلزم ان يكون حقيقة النوع المذكور من العلم ايضا
الصورة الحاصلة وفيه الخدور المذكور سابقا وهو لزوم ان لا يكون النفس عالما
بالجزئيات المادية لعدم قيام علمها بها والعالم حقيقة لا بد له من قيام العلم به هذا الذي
ذكرنا طريق العلم الحسوس في الحصول العلمي واما الوجود الذهني فليس طريقة القيام
اذ لا يلزم فيه قيام الحاصل في الذهن به لما مر من ان المراد بالذهن يهنا ما يعجزات
كلها وقد صرحوا بعدم الكيف فيها وبنوا على ذلك تقديم مباحث الحكم على الكيف على ما ذكر
في شرح المواقف للفاضل الشريف وعلى تقدير ان يكون طريق الوجود الذهني قيام
الحاصل في الذهن به يلزمهم الارتسام بوجود الكيف في الجزئيات فان قلت انهم ما قالوا
صرحا ان الوجود الذهني حصول الاشياء في الجزئيات بل قالوا امرادنا بالذهن ما يعجزها
وفما قيل ان الثابت بالدليل ان الاشياء وجودا آخر غير الوجود الخارجي واما
انه في ذهننا فلا دلالة فيه على ذلك قلت كفي تعميم المذكور في لزوم الخدور وهو تجويزهم

ان يكون في الجردات كيف ثم نقول انهم قالوا الحصول صور جميع المفهومات في العقل الفعّال
قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات والعقل الفعّال بمثل المعقولات فيه وامتناع مثل
المحسوسات فيه يصلح ان يكون حافظاً للصورة المعقولة دون المحسوسة انتهى ولما صرحوا
في بحث الوجود الذهني ان مرادهم منه ما يعبر عنه الحصول في المبادي العالية فلهذا ان الوجود
الذهني الذي اشتبه بالمعقولات هو حصولها في العقل الفعّال ولذلك قال صاحب
المواقف ان المرسم في المبادي العالية ان كان الصور والتمهيات الكلية فهو المراد
بالوجود الذهني ليس طريقه القيام به بل نقول لما قالوا ان المراد من الوجود الذهني
ما يعبر عنه الحصول في الجردات وقاعدتهم ان الحاصل فيها لا يقوم بها فثبت ان مرادهم من
الوجود الحصول لا بطريق القيام سوا كان ذلك الحصول في الجردات او في غيرها من
النفس الناطقة وقواها وبمقتضى هذا تبين ان من قال في جواب شبهة المنكرين للوجود
الذهني انه فرق بين الحصول في الذين والقيام به فان حصول شيء في الذين لا يوجب
اتصاف الذين به انما الموجب له قيام به وبه في الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجة
والفردية وامثالها انما هي حاصلة في الذين لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذين بها
ولهذا ايندفع عن اصل القائلين بوجود الاشياء انفسها لا بصورتها واشباهها في الذين
واما من اورد الاشكال بان يقال ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الله
الكليات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على الاصل المذكور الا مفهوم الحيوان الذي
هو موجود في الذين ومعلوم وجه الاندفاع اننا نحقق نقول بل هناك مران احدهما
المعلوم وهو موجود في الذين غير قائم به والاخر العلم وهو كيفية نفسانية قائمة
بالذين في الخارج فقد اصاب والخطأ له قائلاً بان هذا القائم بالذين ان كان مغايراً
للامر المعلوم بالتمية كما يدل عليه ظاهر كلامه فهو بعينه القول بالشيء والمثال وان
كان متحد معه فيها عاد الاشكال الاول وهو لزوم اتصاف الذين باعلام اتفاه عنه قطعاً

والاشكال الثاني ايضا ضروري ان ما هو متحد مع الجوهر في التمهية يكون كينافاً بالحقيقة فان قيل
القائل بالشيء لا يقول بحصول التمهية نفسها في الذين الا على طريق الجواز ونحن نقول به
حقيقة كما هو مقتضى البرهان فافترقنا قلنا فلا بد من اثبات وجود آخر مغاير بالتمية
للامر المعلوم ودونه شرط القناد فان الامر لا وجود التمهية المعلوم في الذين متكفياً
بالعوارض الذهنية ثم العقل يلما عليها من حيث هي وهي بدون تلك العوارض وبالجملة
ما ذكرناه احدث مذهب ثالث فلا بد من اثباته بالدليل فخلص من ثبوت الفصول
عما فرغنا، فبما تقدم من ان قاعدتهم اقتضت وجود المعلوم في الذين بدون القيام به
وموجب عدم قيامه ان يكون مغاير للعلم بالتمية ضروري ان العلم من الكليات النفسانية
التي يجب قيامها به فاذا ذكر ليس اثبات مذهب ثالث بل حقيقة مذهب المحققين من الكتاب
نعم في كلام القائل المذكور بحث من جهة اخرى وهي انه زعم ان الاشكال الذي ذكره لا ينبغي
عن اصل القائلين بان الحاصل في الذين نفس التمهية لا بالحقيقة وقد نهت فيما سبق
على ان له مدفعاً مع قطع النظر عن التحقيق المذكور فان قلت كون العقل الفعّال خزانة
لنفس الناطقة مناف لكون الحصول فيه وجوداً نفسانياً لان موجب الاول ان
حصول فيه صوراً تكون اذب ايضاً لان منبذ ذلك على ان الفرق الحاصل بين الذهول
والنسيان يقتضي زوال الصوت عن الخزانة في الثاني دون الاول وهذا الفرق غير
مختص بصور الصوت بل يوجد في صور الكواذب ايضاً وموجب الثاني ان لا يحصل
فيه صور الكواذب والا لا يكون صور الكواذب اذح يلزم ان يكون الكواذب المفروضة
مطابقة للواقع لوجود صورها في نفس الامر والمطابق للواقع لا يكون كاذباً وهو
خلاف المفروض واذ تحقق المناقاة بينهما فالقول بالاول بمنع القول بالثاني وايضاً
يتفرض اي على تقدير ان يكون الحصول في العقل الفعّال وجوداً في نفس الامر وصف
الاحكام الثابتة فيه بالصدق والمطابقة لنفس الامر وكذا وصف العلم السابق عليهم

ولو بالذات كعلم الواجب وسائر العقول لا امتناع لمطابقة الشيء لما لا يحقق له بعد وكذا وصف العلم
 بالحوث بها لا امتناع حصولها في العقل الفعالي عندهم ولا يمكن الجواب عن الاول بان خزانة
 النفس الناطقة جوهر آخر لا العقل الفعال فلا منافاة بين اثباتهم الخزانة للنفس الناطقة
 من المجرّدات بناء على الفرق المذكور بين الذبول والشيان وما يقرر عندهم من كون الحصول
 في العقل الفعال وجودا في نفس الامر لا في صورها بان الخزانة هو العقل الفعال على ما نقلنا
 عن المحقق الطوسي فيما تقدم اللهم الا ان يقال ما شكوا به في اثبات الخزانة للنفس الناطقة
 من الفرق المذكور بين الذبول والشيان لا يبعد تعيين كونها العقل الفعال اما دلالة
 على ان لها خزانة من جنس المجرّدات اعم من ان يكون العقل الفعال او غيره من العقول
 والقول بان ذلك المجرّد هو العقل الفعال بطريق الاخذ بالاسباب لا بطريق الاخذ بالبرهان
 البرهان فلا يابس في المخالفة لذلك العقل قلت حصول صور الاحكام الكاذبة في العقل الفعال
 على تقدير كون الحصول فيه وجودا في نفس الامر لا ينافي كونها كاذبة لان معنى كذبها عدم
 تحقق مطابقتها لما في نفس الامر وهو متعلقها من وقوع النسبة الحكمية او لا وقوعها
 وحصول صورها فيه ليس حصول متعلقها فيه ولا مستلزم له فلا منافاة بين الامر في
 المذكورين ومن غفل عن هذا تكلف في الجواب حيث قال ان المطابقة لما ارسم فيه
 من حيث تصديقه به صادقا وتلك الكواذب وان كانت مرشحة فيه من حيث الحفظ
 لكن يجوز ان لا يكون مصداقها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مدعا لما يحفظ بل ولا ان
 يكون مدركا لا يرى ان الخيال خزانة الصور وليس مدركا لها عندهم لما يقرر من ان
 الحافظة تخزن المعاني ولا تدركها فيكون شأن العقل الفعال مع الصور في الحفظ
 والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط وذلك لبرائته عن الشرور التي هي من تواريع
 المادة لا يقال لا معنى للعلم الا حصول مجرد عند مجرد قائم بذاته فيكون العقل عالما به لا يقول
 هذا لما يستلزم كونه عالما به من حيث التصور واستلزامه الحصول والتصديق به ممنوع

والحاصل ان الخزانة انما تحفظ المعاني التي تتعلق بها التصديق وذلك يستلزم تصور ولا يلزم منه
 حصول التصديق بها اي بينا كلامه ثم ان مبني ما ذكره غفول عن قاعدة اخرى مقرر عندهم
 وهي ان علوم المجرّدات حضورية لا انطباعية فعلى هذا الجال لان يكون صور الاحكام الثابتة
 تصدق للعقل الفعال واما قول المعترض انه يتعذر وصف الاحكام الثابتة في العقل
 الفعال بالتصديق والمطابقة لنفس الامر فليس بشيء علما بما يبرهنه عليه آتيا من ان صدقها
 لحصول مطابقتها من كيفية النسبة الحكمية في نفس الامر لا حصول انفسها فيه فالاحكام الثابتة
 في العقل الفعال بانفسها مطابقة لما حصل فيه من كيفيات النسبة التي تتعلق بها تلك الاحكام
 فلا اشكال وللغفول عن هذا التركيب بعضهم في الجواب اي تخصيص كون الصدق مطابقة
 الحكم بالنفس الامر بما هو الاحكام الثابتة في العقل الفعال حيث قال صحة الحكم الذي في العقل
 الفعال لا يكون كونه مطابقا لما في نفس الامر بل كونه فيه ولا يخفى ما فيه من الخالفة
 لما هو المشهور من عدم الفرق بين حكم وحكم في معنى الصحة والصدق والتزام بعضهم بالتعسف
 بان يقال ان المغايرة الاعتبارية كافية في تحقق المطابقة يعني ان الحكم الثابت في العقل
 الفعال مطابق لما في نفسه من حيث هو وهو موجود في نفس الامر وان كان تحققه
 وجودا في نفس وجوده في العقل الفعال فانه من حيث وجوده في العقل الفعال
 مغايرة من حيث وجوده في نفس الامر ثم قال في تفصيله ان النسبة اذا وجدت
 في الذهن كانت لها وجود ذهني سوا كان ذلك باختراع العقل ولا يخفى كذا الحكم
 بزوجهية الثلاثة مثلا او بدون اختراعه كما في الصور اذ كان تحققة بعض
 الاختراع والعمل لم يكن موجودا في حد ذاته اي مع قطع النظر عن ذلك
 الاختراع واذا كان تحققة لا تخفى الاختراع بل كان منتزعا عن امر من شأنه
 ان ينتزع منه ذلك كان موجودا مع قطع النظر عنه وان كان وجوده في الذهن
 مطابقا الا انه موجود فيه بدون تعلقه فهو من حيث انه موجود في الذهن

مطابق له من حيث انه موجود فيه بلا تعلل والا اعتبار الثاني هو الوجود في نفس الامر فان المنطوق اليه
في هذا الاعتبار هو مطلق وجوده في حد ذاته اعم من ان يكون في الخارج او في الذهن على الوجه
المذكور الا ان امر آخر وهو عدم صلاحية الوجود الخارجي اقتضى ان يكون ذلك الوجود
انه في الذهن بالنسبة التي هي في الصواب مطابقة لها من حيث انها موجودة في نفسها
لو كانت موجودة في الخارج ايضا كانت مطابقة لها لخلافها في الكواذب اذ ليس لها الوجود في
نفسها اي وجود بلا تعلل واختراع اصلا لان في الخارج ولا في الذهن اليه ههنا كلامه وفيه ان
المفهوم من قوله الا ان الموجود فيه بلا بدون تعلل هو ان لا يكون فيه للاختراع مدخلا
وانظ من زيادة عبارة محض في قوله لا تخفى الاختراع هو ان يكون فيه للاختراع مدخلا
فليس كلامه نوع تدافع واما قول المعترض وكذا اوصف العلم في فليس شيئا ايضا لان الناظر
الذي لا ياتي في تحقق المطابقة اصلا وهو المعبر في الصدق وايضا علم الجردان حضوري فلا
يوصف احكامهم بالمطابقة ولا يلزم من ذلك ان يكون احكامهم كاذبة لان الكذب ليس عدم
المطابقة لما في نفس الامر مطلقا بل عدمها عما في شأنه ان يطابق لانه نفس الامر وليس من
شأن تلك الاحكام ان يطابق شيئا فان قلت يلزم حصة سلب الصدق عنها وكفي ذلك فذورا
قلت ان اراد بالصدق في المطابقة المذكورة خلافا في الازم المذكور وان اراد به معنى
الحق فاللازم ثم وقد نبهه ارسطو على ذلك حيث قال في ما بينهم منه ان علم المبادي
اجلي من اوصف بالصدق وانما هو الحق يعني انه الحق الواقع لا المطابق للواقع وان اراد
به معنى آخر لا بد من بيانه في نظر فيه واما الرد على الجواب المذكور بان كون الحكم غير موصوف
بالصدق ولا بالكذب خلافا للعرف العام والخاص فمردود بان العرف في العلم الانطباعي
لا حضوري واما قول المعترض وكذا اوصف العلم في كذا فوضع بان يقال انهم ما قالوا
ان الوجود الذهني نفس امر في محض في الحصول في العقل الفعال بل قالوا انه يتم
الحصول فيه والحصول في النفس الناطقة وتواليا على ما اشرنا اليه في اول الرسالة

ان موضوعا

ومن غفل

ومن غفل عن هذا تعسف في الجواب وعدل عن منهج الصواب حيث قال ارشام الجري
في العقل على وجه كلي كاف في المطابقة لا يقال ما ذكر فيما سبق من ان الوجود الذهني حصول
لا بطريق القيام مخصوص بالوجود في الجردات فيحتاج تقدير عموم الوجود الذهني للحصول في
القوي البدنية لا ينقطع عرق الشبهة في الحصول في القوي سالمة عن الاندفاع بذلك البيان
لانا نقول ليس المذكور فيما سبق مخصوصا بالوجود في الجردات بل يتم الوجود في القوي البدنية
ايضا لانه اذا ثبت في بعض افراده انه بدون القيام بالمظهر يلزم ان يكون في سائر افرادها كذلك
صريح انه مقولة واحدة وقد مر الاشارة الى هذا فيما تقدم فافهم وثبت ولا تتبع الايه آ
المزلة والاوامام المضلة والله تعالى الرشاد ومنه العصمة والساد وثالثتها اي
ثالث المقدمات ان صدق القضية الموجبة يقتضيه وجود الموضوع فيما نسب اليه الحكم
من الخارج والذهني اي ان كانت القضية خارجية لا بد في صدقها من وجود موضوعها
في الخارج وان كانت ذهنية لا بد في صدقها من وجود موضوعها في الذهن خلافا للقضية
السلبية فان صدقها لا يقتضيه وجود الموضوع فيما نسب اليه الحكم من احد المظهرين المذكورين
وذلك لان صدق الحكم ايجابيا كان او سلبيا على ما مر في المقدمة الثانية بمطابقته لما في نفس
الامر بان يتحقق فيه متعلقة من وقوع النسبة الحكمية او لا وقوعها ومتعلق الحكم ايجابيا
وقوع النسبة المذكورة ومرجع ذلك الوقوع الى الوجود الرباطي بين الموضوع والحول
ولا تحقق لذلك الوجود بدون الوجود الاصلي للموضوع في مظهره ضرورة ان ثبوت شيء
شيء في ثبوت المثبت له في مظهر الثبوت ومتعلق الحكم السلبى لا وقوع النسبة الحكمية
ومرجعه الى عدم تحقق الوجود الرباطي بين طرفي القضية وعدم تحققه كما يكون لوجود
الموضوع في مظهر الحكم غير ثابت له الحول في نفس الامر كذلك يكون بعدم وجوده فيه ضرورة
ان ما لا يوجد لا يثبت له شيء من الاشياء فلا جرم صدق الحكم السلبى لا يقتضيه وجود الموضوع
ثم نقول لا خفاء في ان تحقق النسبة الحكمية في القضية يقتضيه التغاير بين طرفيها وان الوجود

الرابطين الذي هو كيفية تلك النسبة نوع اتحاد بين ذينك لطرفين في الوجود ولذا قال ان مرجع
 الحيل الاجانب الى الحكم بان المتغايرين مفهومهما متحدان ذاتا في الخارج اتو في الذين لا يقال يلزم
 ان لا يكون الحكم الاجانب الا على الموجود الخارجي بل بمثله او على الموجود الذي يمثله فلا يصح
 قولهم بتبعية شيء لشيء لا يستلزم وجود الثابت في مظهر الشبوت اذ موصبه ان يكون بعض
 الاحكام الاجابية على الموجود في احد المظهرين بالمعنى فيه لانا نقول الاتحاد في الوجود انما
 يكون بين الموضوع والحول موالحاة واما الحول اشتقاقا اي مبدأ الحول موالحاة كالعلمي في
 زبدي على فلا اتحاد بينه وبين الموضوع اصلا والمراد من الثابت في قولهم ثبوت شيء لشيء
 لا يستلزم ثبوت الثابت في مظهر الشبوت ما هو مبدأ الحول موالحاة وبهنا دقتة لا بد من
 التنبيه عليها وهي ان الاتحاد في الذات بين المتغايرين في المفهوم لا يكون الا بالاتحاد
 في الوجود اذ لو كان لكل منهما وجود مستقل لكان لكل منهما ذات غير ذات الآخر فلا يكونان
 متحدين بالذات ولو كان لاحدهما وجود مستقل والآخر لا حظ له من الوجود يلزم ان لا
 يكونا متحدين في الذات ايضا اذ لا يكون لاحدهما حظ من الذاتية فمرجع القولين المذكورين
 في تحقيق معنى الحيل احدهما ما ذكره والآخر تنبيه بالحد والمفهومين المتغايرين في الوجود واحد
 لا يقال ينقض حد الحيل اذا اعتبر فيه الاتحاد في الوجود كحل مثل الاعي على شخص في الخارج
 اذ لا حظ للمفهوم الاعي من الوجود ولا ينقض به اذا اعتبر فيه الاتحاد في الذات اي فيما
 صدق به عليه لان المفهوم الاعي صادق على ما صدق عليه مفهوم الموصوف بالعلمي فكيف
 يحد الحد المذكوران في مثال المعنى لانا نقول انتفاض الحد على تقدير الاول ثم قوله اذ لا
 للمفهوم الاعي من الوجود وهم لا ينبغي ان يذهب اليه فهم فان الشخص اذا وجد في الخارج
 يوجد بوجود جميع ما يصدق عليه من المفومات الفرعية بوجه ما ولذلك نسب وجود
 اليها ولا ينكر احد ويصح الحكم بكون الاعي مثالا في الدار اذا كان فيها شخص موصوف بالعلمي
 الا انه فرق بين نسبة وجوده الى ذاتية ونسبة اية عرضية واختلاف بالدرجة

نسبة والضعف

والضعف ومن بهنا كان معنى هو مقولا بالشك كالكالوجود بل نقول قوله لا حظ للمفهوم الاعي من
 الوجود انكار معنى لصدقه على ما صدق عليه الموصوف بالعلمي فنزوع انه اذا صدق مفهوم
 على فرد موجود يكون له ذات موجودة ويلزم ان يكون له حظ من الوجود فلا مجال للفرق بين
 الحدين المذكورين بانتفاض احدهما كحل مثل الاعي دون الآخر وبافترنا تبين ان من قال
 الحكم في مثل قولنا زيد اعني بالاسور العقلية لم يكن على بصيرة فان قلت سلمنا ان مقتضى
 صحة الحيل الاجانب وجود الحول موالحاة لا وجود مبدأ فلا دلالة من تلك الكلمة على لزوم
 وجود لكن لها دلالة عليه من جهة اخرى فزبديا انه لا بد في الحيل سو الحاة او اشتقاقا
 من تحقق النسبة بين الموضوع والحول وتحقيق النسبة بين الشين فرع امتياز احدهما
 عن الآخر في مظهر ذلك التحقيق فني الحيل مطلقا لا بد من كون الحول متنازا عن الموضوع وثبوت
 الامتياز في مقتضى ثبوت ذلك شيء ايما ثبت له الامتياز كحكم القاعدة القائمة بثبوت شيء
 لشيء فرع ثبوت المثبت له في مظهر الشبوت فثبت انه لا بد في صحة الحيل الاجانب من ثبوت الحول
 ايضا سو كان حله موالحاة او اشتقاقا قلت لوصح ما ذكرت بجمع مقدمة للزم ان يكون لمثل
 الاعي وجود في الخارج لانه ثابت لموصوف فيه وبإيجابه عليه الجاب خارجي واللازم بط بالبدلية
 فكذا الملزوم هذا نقض الدليل المذكور اجمالا واما نقضه تفصيلا فبان يقال سلمنا ان تحقق
 النسبة بين الشين فرع امتياز احدهما عن الآخر في مظهر ذلك التحقيق لكن لان امتياز
 احدهما عن الآخر لا يكون الا بثبوت الامتياز لكل منهما بل نقول يكفي فيه ثبوت لاحدهما بدالة
 ما تر من تحقق النسبة بين زيد مثلا واعني في الخارج والامتياز بينهما فيه وليس هذا ارجا فان
 التفصيل الى الاجمال بل استعمال المقدمة الثانية تاريخ في ابطال الدليل اجمالا وتاريخ في ابطال
 مقدمة معينة من معدا نة فافهم ومن المتغلبين من تصدي لبيان الدمية في الفرق المذكور
 بين الثابت والمثبت له حيث قال فان قلت لم صار الانصاف في مقتضى ثبوت الموصوف
 في ظرفه ولا يقتضي وجود الصفة فيه مع ان كليهما ظرفان قلت لان الانصاف اعلم من ان يكون

بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود او يكون الموصوف في كونه من الخاء الوجود بحيث
 لو لاحظ العقل صح ان يتخرج منه تلك الصفة مثال الاول انضاف الجسم بالبياض ومثال
 الثاني انضاف زيد بالبيع ولا يمكن ان هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف في الانضمام ضرورة
 ان ما لم يكن الشيء موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام وصف اليه في الخارج ولا كونه في
 الوجود الخارجي بحيث يصح منه انتزاع وصف ولا يستلزم وجود الصفة فيه اذا العقل
 قد يتخرج من الموجود الخارجي امورا اجابية وسلبية لا تحقق لها في الخارج ويصف بها
 وصفا صادقا الى هنا كلامه وموجب ما ذكره عدم الفرق بين الموجبة المحصلة والموجبة
 السالبة المحول والقوم فروقا بينهما بتخصيص الحكم المذكور وهو اقتضا المحل الاجابي وجود
 الموضوع بالا ويزيدها على ما يات في تفصيله في تمة من المقدمة واما الرد عليه بان يقال لا دلالة
 فيما ذكره على حصول الانضمام في نفس الامر بدون الصفة كما هو الدعوى بل في انضمام
 بحيث يدخل فيه ما لا يكون بحسب نفس الامر واعتبر وجود الموصوف دون الصفة
 ولو لم يكن في الانضمام حيث ما عهده وعكس في الامر بان يعتبر وجود الصفة دون الموصوف
 وقلب الدليل عليه بان يقال الانضمام اعني من الدليل اي يكون بانضمام الموصوف
 الى الصفة في الوجود او يكون الصفة في كونه من الخاء الوجود بحيث لو لاحظ العقل صح
 له ان يتخرج منه موصوفا مثال الاول انضاف الجسم بالبياض ومثال الثاني انضاف
 ماله الفرنسي بالفرنسية ولا يمكن ان هذا المعنى يستلزم وجود الصفة في طرف الانضمام دون
 الموصوف مثل ما ذكره لكان الانضمام مقتضيا لوجود الصفة في طرف دون الموصوف
 فليس ينبغي لان العاقل المذكور ما عهده في الانضمام بحيث يدخل فيه ما لا يكون بحسب نفس الامر
 بل كحق في الانضمام في نفس الامر وليس هذا ما اخترع بل سبعة اليه بعض المحققين
 حيث قال في تقييد المحصل وكون الشيء واجبا في الخارج هو كونه بحيث اذا عقل عاقل
 مستند الى الوجود الخارجي لم يزم في عقله معقول هو الوجوب ولا يذهب عليك التحقيقات

المذكور

المذكور تفصيل هذه المعنى واما وهم القلب فمن قلب الفهم كيف ويدل بقول من له عقل عقل
 كامل وفهم صحيح ان معنى الانضمام الخارجي بين زيد والشيء ان يكون الشيء في طرف الانضمام اي
 الخارج بحيث لو لاحظ العقل صح له ان يتخرج منه زيدا وعلى تقدير ما ذكره من ان اعتبار وجود الصفة
 في طرف الانضمام يلزم الانتزاع بهذا الحد الذي يتحقق منه الصبيان ومن اولى هذا الامر
 ما ذكره بقوله لا خفاء في ان الثبوت نسبة بين الثابت والمثبت له فلا يكونان بدونها ضرورة
 ان النسبة فرع لطرفيها ومثاؤه غفول عن تحقق الثبوت والانضمام بحسب نفس الامر على الوجه
 المذكور واما تأييد ما ذكره في كتاب التحصيل من قولهم وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون
 المعدوم في نفسه موجودا في شيء فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا في شيء
 فمن قبل تأييد البطلان موجب القول المذكور ان لا يكون الشيء المعدوم في الخارج ثبوت
 الشيء فيه وبهذا مكابرة صريحة ومثاؤه عدم الفرق بين القيام بالغير والثبوت له فان ما ذكر
 حكم الاول دون الثاني وقد حققنا الفرق بينهما في تجويد التجويد على ما يرفع عنه الشكوك والاولى
 تمة للمقدمة المذكورة اعلم ان المتأخرين اعتبروا قضية استحوذها سلبية المحول وقالوا ان
 موجبها لا تقتضي وجود الموضوع وانها مساوية للسالبة وذكروا في تحصيل معنى ما والفرق
 بينها وبين السالبة ان في السالبة سلب المحول عن الموضوع وفي الموجبة السالبة المحول
 برفع وتحمل ذلك سلب عليه فيكون معنى السالبة ج نبت ب وسالبة المحول نبت
 ب است وبنوا عدم اقتضاها وجود الموضوع ومساواتها للسالبة بانه اذا صدق
 سلب ب عن ج بصدق على ج انه منف عنه ب والا لصدق نقيضه اعني ليس بمنتهى
 عنه ب فلا يصدق السالبة واذا صدق ان ج منف عنه ب صدق سلب ب عنه لا محالة
 فان قلت البيان المذكور لثاني جزئي المدعي خاصة وهو ان سالبة المحول مساوية للسالبة
 فلا بد من بيان الجزء الاول ايضا حتى يتم المدعي قلت انهم زعموا ان مساواتها تستلزم
 عدم اقتضاها وجود الموضوع وانفوا بناء على زعمهم هذا بيان الجزء المذكور

مختصر

من المدعي وسبب ما يتعلق بالزعم المدعور باذن الله تعالى والفاضل الطوسي انكر سالبه
المحول في نقد التنزيل فقال اذا تأخر السلب عن الربط فهو معنى المعدول سواء كان لفظا ليس
مؤلفا فيه مع غيره او لفظا لا مركبا بغيره لان جميع ذلك المؤلف والمركب يكون بمنزلة مفرد حكم
لان القضية لا يمكن ان تحمل على مفرد محمل هو ما هو فيكون معناه كل شيء يقال عليه ج علي
الوجه المذكور فذلك الشيء هو الذي يحكم عليه ان ليس به اولات وباي عبارة شئت
فان جعل في المحول ليس بمعنى السلب حتى سلب شيئا عن شيء فقد اعتبر المحول وحدة قضية
واخرج عن ان يكون محولا واما حال الموضوع في استدعاء الوجود ففيا ما تقرر بهذا الكلام
واجب عنه بان المحول فيها هو مضمون السالبة كما في قولك زيد ليس ابوا قائما ولا يلزم
منه كون القضية محولة ولا عدم الفرق بينهما وبين المعدولة لما في سالبه المحول من التفصيل
اذ فيه اشارة الى حكم معقول بخلاف المعدولة فان معنى المعدولة مثلا زيد نابينا است
ومعنى سالبه المحول زيد ليست بينا وورد الجواب المذكور بعض الفضلاء بانه لا يجدي
نفعاً لان المعبر عن المعدولة كون حرف السلب جزءاً من المحول من غير قيد زائد فاذا سلم
كون حرف السلب جزءاً من المحول بنا في ما ذكره في تفسيره وما فرقوا به فانه يرفع ويجعل
ذلك السلب عليه وان اصطلح احد على انما لا تسمى معدولة لا اعتبار قيد زائد فيها
فلاما حقه في ذلك لكن المقصود من اثبات من القضية تفصيل موجبة شاي السالبة
وتنافية المعدولة المشهورة في عدم اقتضاء وجود الموضوع وما ذكره من التفاوت بالاجمال
والتفصيل لا يؤثر في ذلك اذ ذلك التفاوت انما هو في الملاحظة لا في نفس المعبرة ولا معني
يقضي صدق احد بها حيث يكذب الاخرى وفيه كثر من وجوه الاول ان قول المنكر واما
حال الموضوع في استدعاء الوجود ففيا ما تقرر صريحاً في ان كلامه السابق عليه في عدم الفرق
بين القضيتين المذكورتين من جهة المحول مع قطع النظر عن حال الموضوع فالجواب عنه ببيان
الفرق المعنوي بينهما من جهة المحول بان في محمول احد لهما اشارة الى حكم معقول دون محمول

الاخرى

الاخرى يجدي نفعاً قوله لكن المقصود من اثبات من القضية انما قلنا سلمنا ذلك لكن كلام المنكر
ليس في هذا المقام عيما ووقفت عليه آنفاً في رد الجواب المذكور من بين اللمحة خارج عن القانون
كما لا يخفى والثاني ان قوله اذ ذلك التفاوت انما هو في الملاحظة منافي بما قرر ذلك انما قلنا سلمنا ذلك
بديهية تصور الوجود من ان التفاوت بالاجمال والتفصيل يمنع الترادف اذ بوجوب كون هذا
التفاوت في الملاحظة فقط دون المعنى ان لا يكون مانعا عن الترادف والثالث ان التعليل
المذكور على تقدير تمامه لا يجدي نفعاً لان عدم التفاوت في نفس المعنى حاصل بين مفهوم
من وبين الابداء ومع ذلك بينهما بون بعيد من جهة الحكم حيث يصح الحكم على احد بهما دون
الاخر فم لا يجوز ان يكون الحال فيما نحن فيه مثل ذلك بان يكون القضيتان المذكورتان
متحدتين في نفس المعنى ومع ذلك بينهما بون بعيد من جهة الحكم عليه باقتضاء احد بهما
ثبوت دون اخرى ثم قال ذلك لفاضل بل نقول المقدمة الثالثة بان ثبوت الشيء الشيء
يستدعي ثبوت المثبت له كلفه لا يستثني العقل منها شيئا من الاشياء اصلا من المفهومات
كيف لا والمعدوم المطلق ليس شيئا من الاشياء اصلا والمحول الذي يعتبرونه لا محالة شيء
ذمعي فيسلب عن المعدوم المطلق وقد قال الشيخ في كل موضوع الاجاب هو وجود اما في
الاعيان واما في الازيان وانما وجبنا ان يكون الموضوع في القضايا الاجابية
المعدولة موجودا الا ان قولنا غير عادل يقتضي ذلك ولكن لان الاجاب يقتضي ذلك
سواء كان نفس غير عادل يقع على الموجود والمعدوم ولا يقع الا على الموجود فقد
بين ان الربط الثبوتي يقتضي ثبوت الموضوع وان لا مدخل لخصوصية المحول في ذلك
اي يند الكلام وفيه كثر اما اولاً فلان قوله كيف لا والمعدوم المطلق لا يجدي نفعاً
في تمام الترتيب لان الثابت به لزوم الوجود للموضوع عند كل حكم اجابي والمدعي هو
كل حكم اجابي على وجود الموضوع وهذا اخص منه وثبوت الاعم لا يستلزم ثبوت
الاخص واما ثانياً فلانه ان اراد انه قد تبين مما نقل ان الربط الثبوتي يقتضي ثبوت الواقع

بثبت الموضوع بلا مدخل خصوصية المحول في ذلك فقام اذ ليس في الكلام المنقول عن الشيخ
 ما يدل على ذلك بل هو تقرير لهذا الدعوي ببيان مفصل وان اراد ان قد تبين منه ان
 الربط بالشئ يقتضي نزع الشئ بثبت الموضوع بلا مدخل خصوصية المحول فيه فلم وكله لكنه
 لا يجدي لان المسئلة عقلية والمقام مقام حقائق والشئ ليس ممن يصيب في كل ما يقول
 كيف وكتابه المسمي بالنقبض ملو بالخطا كما لا يخفى على من تأمل وبالتمرز عن التعصب انصف
 ثم قال الفاضل المذكور والحق عندي ان المساواة بينهما بحسب الواقع علم ولا يدل ذلك
 على ان شيئا من الاجاب لا يستدعي وجود الموضوع وبيان ذلك انه مما دل البرهان
 على ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر اذ ما من مفهوم الا ويصلح عليه ان يحكم عليه
 الجاني صادق وذلك يدل على وجوده في نفس الامر واذا صدقت السالبة صدقت
 الموجبة التي محولها سلب ذلك المحول بالبيان آنفا وليس ذلك مبنيا على ان تلك الموجبة
 لا تقتضي وجود الموضوع كما توهم بل على ان الوجود الذي يقتضي ذلك الاجاب هو
 الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات متشاركة في ذلك لوجود هذا الكلام وفيه ثبت
 من وجوه الاول انه لا محالة المقدمة الثالثة ما من مفهوم الا ويصلح ان يحكم عليه الجاني صادق لان من
 المفهومات ما لا استقلال له فلا يوجد فيه اطلاقا لان حكم عليه الجاني وقد حقق الفاضل الشرح
 في المسئلة في مواضع من كتبه والثاني ان موجب تلك المقدمة ان لا يكون بين الموجود في الذهن
 والموجود في نفس الامر علوم من وجه اذ لا يكون لالة وجود في الذهن وجود في نفس الامر
 وهذا خلاف ما عليه الجمهور والفاضل المذكور ايضا غير مخالف لهم فيه والثالث انه ان اراد بالمفهوم
 ما يقابل ما صدق قلنا ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر ولكنه لا يجدي اذ لا يلزم
 من وجود جميع المفهومات وجود جميع ما صدق عليه كل مفهوم فيه فيجوز ان لا يوجد بعض ما صدق
 عليه بعض المفهومات ويكون ذلك لبعض مادة الافراق بين القضيتين المذكورتين
 وان اراد به ما يعلم ما صدق على ان يكون معنى المفهوم ما من شأنه ان يكون معلوما ولو وجدنا

فيه وانصف

فلام

قام

فلان ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر لان من الماصدقات الفرضية ما لا وجود له
 في نفس الامر بل لا يمكن ان يوجد كالذي يقتضي ذاته وجوده وعدمه معا وانما قلنا لا يمكن وجوده
 فيه ضرورة ان وجوده في نفس الامر فكيف يصدق الحكم عليه قلت اما صدق الحكم السليبي الذي يؤل به
 فلما اشكال فيه واما صدق الحكم الايجابي الذي لا يؤل به الحكم السليبي فثبت في موضوع المنع فقل
 الرابع ان المساواة بينهما بحسب الواقع تستدعي ان لا يقتضي سالبه المحول الخارجية وجود الموضوع
 في الخارج لعدم اقتضاء مساواتها اياها وهو السالبة الخارجية فان تحققها بدون وجود الموضوع
 في الخارج يستلزم تحقق مساويتها ايضا بدونها ولا فرق بين الخارجية والذهنية في اقتضاء وجود
 الموضوع فيما نسب اليه القضية وعدم اقتضاءه فيه فالذهنية ان اقتضت وجود الموضوع
 في الذهن لا بد ان يقتضي الخارجية ايضا وجود الموضوع في الخارج وان لم يصح يقتضي الخارجية
 وجود الموضوع في الخارج لا بد ان لا يقتضي الذهنية ايضا وجود الموضوع في الذهن ولما ثبت
 ان سالبه المحول الخارجية لا تقتضي وجود الموضوع في الخارج فقد ثبت ان سالبه المحول
 الذهنية ايضا لا تقتضي وجود الموضوع في الذهن وثبت ان سالبه المحول مطلقا لا تقتضي
 وجود الموضوع بحكم المساواة المذكورة فالقول بان ذلك لا يدل على ان الاجاب لا يستدعي وجود
 الموضوع ناشئ عن قصور التامل وقلة الفهم والخامس ان البيان المذكور قاصر عن المط
 لان الظاهر ان المساواة بين الذهنيين لا تدل على ان سالبه المحول الذهنية لا تستدعي
 وجود الموضوع في الذهن واما ان المساواة بين الخارجيين لا تدل على ان السالبة
 المحول الخارجية لا تستدعي وجود الموضوع في الخارج فما ذكره ساكت عنه فلم يثبت به ان
 المساواة بينهما مطلقا لا تدل على ان بعض الاجاب لا يستدعي وجود الموضوع كما هو
 المط ثم قال الفاضل المذكور فان قلت لا شك انه لا يصدق الاشياء والامكان به
 بالامكان العام على شئ بحسب نفس الامر فاذا قلنا كل الاشياء لا يمكن بالامكان العام

٤٤

فلا وجود لموضوع يمنع القضية اصلا فيجب ان يصدق بناء على ما ذكرت من اقتضاءها وجود
الموضوع وح ينتقض كغيره من قاعدتهم ككون نقيض المتساويين متساويين وانعكاس
الموجبة الكلية كغيرها عكس النقيض كما هو مذهب القدماء وهذا هو الذي جزموا على البناء
الموجبة السالبة المحول والحكم بانها لا تستدعي وجود الموضوع قلت القضية المذكورة تصدق
حقيقية على ما ذكرناه في المحول المطلق اعني كلما لو وجد لكان لا شيئا فهو كحيث لو وجد لكان لا
وبذلك يدفع النقوض كما لا يخفى على المتدبر فظهر ان كون منع الموجبة مساوية لسالبة
لا ينافي في اقتضاء تلك الموجبة لوجود الموضوع وعدم اقتضاء السالبة بل انما يلزم من هذا
الاقتضاء وعدمه انه لو لم يكن لتلك الموضوعات وجود اصلا صدقت السالبة على هذا
الفرض دون الموجبة وذلك لا يقدح المساواة الواقعة بينهما وانه لا حاجة لرفع النقوض
اي استثناء شي من الموجبات من الحكم بعدم اقتضاء وجود الموضوع اصلا مع انه حكم كالم
فاحفظ هذا التحقيق لانه بذلك حقيق اية هذا الكلام وفيه بحث اما اول فلان قوله القضية
المذكورة تصدق حقيقية غير مسلم كيف والقوم اعتبروا ان القضية الحقيقية امكان الوجود
لموضوعها اذ لو لا ذلك لما صدقت الكلية الحقيقية على ما فرغ موضوعه فلا خفاء في ان افراد
الاشياء غير ممكن الوجود واما ثانيا فلان مقدم الشرطية كلما لو وجد لكان لا شيئا فهو كحيث
لو وجد لكان لا شيئا مما لا يمتنع له ضرور ان اشية لا تنك عن الوجود ففرض الاشياء على نقد
الوجود من قبيل فرض المتنع وقد نقرر عندهم ان المتنع على تقدير وقوعه يجوز ان يستلزم
تمتعا فيجوز ان يكون الواقع بتقدير وقوع المقدم المذكور نقيض التالي المذكور لا عينه
فلا يعلم بصدق القضية المذكورة وبالجملة ما ذكرناه في هذا المقام فهو بعزل عن مظنة التحقيق
ثم انه اتضح من القيل والقال ان في اصل المقال وهو ان يكون المساواة بين القضيتين
المذكورتين دلالة على ان سالبة المحول لا تستدعي وجود الموضوع شدة ففاء فلا وجه
لاكتفائهم ببيان الحكم الاول عن بيان الثانية وهذا ما وعدنا به فيما سبق لكن بقي بهنا حقيقة

لا بد من

لا بد من التنبيه عليها وهي انه اذا كان في المحولات ما لا يقتضي وجود الموضوع كالمحولات
السلبية على رأي المتأخرين ككون مطلق المحول على اربعة اقسام احدها ما يستدعي وجود
الموضوع في الخارج خصوصية كالعوارض الخارجية وثانيها ما يستدعي وجوده في الذهن
خصوصية كالعوارض الذهنية وثالثها ما يستدعي وجوده في الجملة اعم من ان يكون في
الخارج او في الذهن كالعوارض اللازمة للمهمة من حيث هي وهي واربعا ما لا يستدعي
وجوده اصلا لانه في الخارج ولا في الذهن كالمحولات السلبية فان قلت هذا يلزم بطلان
ما نقرر عندهم من اخصار الاقسام المذكورة في التلث وهي لازم المهمة ولازم الوجود
الخارجي ولازم الوجود الذهني قلت لا لان مقسم تلك الاقسام المحول الثبوتية ومقسم الاقسام
التي ذكرناها مطلق المحول ثبوتيا كان او سلبيا ولذلك عبروا عنه بالعارض فان المتبادر
من العروض للغير القيام به وهو من خواص الثبوتية فلا منافاة بين عدم اخصار جهة
تعيينانية التلثة المذكورة واخصار تقسيمها فيما يقع يلزم من صحة احدهما بطلان الآخر
فقل عن هذا قال معترضنا على ما قاله ابن الخطيب من المتأخرين من ان سالبة المحول
لا تستدعي وجود الموضوع لانهم قسموا العوارض اية ثلثة اقسام قسم يلحق المهمة من حيث
هي وهي مع قطع النظر عن خصوصية احد الوجودين اذ لا مدخل لهما في ذلك الحق بل
لمطلق الوجود وقسم يلحق المهمة باعتبار وجوده في الخارج وقسم آخر يلحق المهمة باعتبار
وجوده في الذهن فلو لم يكن ثبوت السلب العارضة لعروضاتها مقتضيا لثبوت تلك
العروضات يخرج مثل منع العوارض عن تلك الاقسام ويبطل اخصار الاقسام فيما ذكرنا
ان يقيد المقسم بقيد الثبوتية لكن مع كونه خلاف الظاهر لا يناسب الفرض من الفن فان هذا التقسيم
كما وقع في كتب الحكماء وقع في كتب الميزان ولا شك ان هذا التخصيص لا يناسب هذا الفن
في الكلام وقد نهت انما ان المقسم هو العارض للغير بمعنى القائم به وادع القيام من
العروض ليست خلاف الظاهر وصف الثبوت من لوازم المقسم لا من خصائصه وجعل المقسم

امرادون امر عاماً ليس من قبيل تخصيص القوا عد جميع لا يناسب الفن الذي ذكره كنيته ذلك المقسم
ورابعها اي رابع المقدمات المذكورة ان القضية الحقيقية اليه حكم فيها على يصدق عليه في نفس
الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدر او لا يكون موجودا
فيه اصلا فوجب صدقها موجبة كلية عدم الاختصاص الوجودية في نفس الامر في الوجود الخارجي
صراحة ان صدق الاجاب بثبوت المحول للموضوع فاذا لم يكن للشيء ثبوت لم يتصور ثبوت
المحول له لان ثبوت شيء لاخر يتوقف على ثبوت الآخر في نفسه وثبت ان صدق القضية
الحقيقية موجبة كلية تتضمنها صدق الحكم الاجان على ما ليس بوجوده في الخارج يستدعي عدم
الاختصاص الوجودية في نفس الامر في الوجود في الخارج واما صدق موجبتها مطلقا اي من غير
قيود الكلية فلا يستدعي ما ذكر لان صدق الاجاب المحلي جزئيا يكفي فيه ثبوت المحول لبعض
افراد الموضوع فلا يتضمن صدقها صدق الحكم الاجان على ما ليس بوجوده في الخارج مع يلزم
ما ذكر لا يقال على تقدير اختصاص الوجود في نفس الامر في الوجود في الخارج لا يلزم كذب الموجبة
الحقيقية الكلية لان معناها على ما علم من التفسير المذكور الحكم على جميع ما هو فرد له كسب نفس الامر
وعلى هذا التقدير يكون جميع الافراد الخارجية جميع ما هو فرد له في نفس الامر فاذا اتصف
جميع الافراد الخارجية بالمحلول صدق الحكم على جميع ما هو فرد له في نفس الامر غايته ما في الباب
يلزم ان يكون الحقيقية مساوية للخارجية نعم لو كان معناه الحكم على جميع الافراد الخارجية و
جميع الافراد الغير الخارجية لكان كما ذكره لكنه ليس كذلك كيف ولو كان كذلك لم يصدق
فيما ليس فيه وجود خارجي لانا نقول ليس المفعول من التفسير المذكور ذلك الامر المجرد بل
الامر المنفصل وهو الحكم على جميع ما هو فرد له كسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج
اولا وعلى تقدير اعتبار القيد الاخير الذي مبني ما ذكره على الفعول عنه يتم الملازمة المذكورة
بلا ريب لا يقال اذا كان العنوان في الحقيقة مما لا يصدق بالفعل الا على الافراد الخارجية
لا يتحقق القيد المذكور لانا نقول بل يتحقق ايضا لان الحكم في تلك الصوغة وان كان مقصودا

على الافراد الخارجية لكن ليس الحكم عليها لانا افرادا خارجية بل لانا افراد نفس امرية
مجموع لولم توجد في الخارج ووجدت في مظهر آخر لنفس الامر لكان الحكم المذكور على حاله نعم اذا
كان العنوان مما يتبع صدقه على غير الفرد الخارجي لا يتحقق القيد المذكور لانا ان القضية
لا يتحمل ان لا تكون حقيقية بل تعين كونها خارجية وهذا اندفع ما قبله لام صحة الملازمة
المذكورة لجواز ان لا يكون لعنوان ما فرد غير خارجي بل يخص افراد في الامر الخارجي
كفهوم الواجب بالذات ومفهوم الوجود الخارجي وح يتحقق القضية الحقيقية موجبة
كلية واذا قد فرغنا عن تقرير ما يجب تفديده من المقدمات فليشر في اصل المقصود
من وضع هذه الرسالة فنقول لا شبهة في ان لنا وجودا يظهر منها احكامها ويصدق
عنها آثارا من الاضافة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا خارجيا
واصطلا وهذا ما لا نزاع فيه بين ارباب النظر وانما خصصنا عدم النزاع فيه بآداب
النظر فيه لان نزاع اصحاب الكاشف على ما فرغنا في بعض رسائلنا متحقق ومن لم يذكر
ذلك القيد فكانه اعتمد على قرينة المقام وكون الكلام على اصل اهل النظر من ارباب
الحكمة وانا انشأ في ان لها سوي الوجود المذكور وجودا آخر لا يترتب عليها تلك الاحكام
والآثار فان الحكماء اشتهروا عامة المنكسرين المذكور ومنهم الامام علي ما ذكره الكاتب في
شرح للمفهوم وانا قلنا تلك الاحكام والآثار لان الوجود الذي مبني ايضا يترتب
على النار احكام وآثار الا انها لا يترتب عليها بالوجود من الآثار المحسوسة
والاحكام المشاهدة كالاضافة والاحراق ومن لم ينتبه لهذا التكلف في توجيه ما ذكره
بان ما ذكره وتنبه فلا يدان ان اريد بالآثار والاحكام في قولهم الوجود الخارجي ما هو
مبدء الآثار والاحكام والآثار والاحكام الخارجية لزم الدور والاعم فدخل فيه الوجود
الذي مبني فانه ايضا مبدء الآثار والاحكام الذي مبني كالمعقول لا هذا كلامه على ان ما ذكره لا يجدي
نفعا لان المقام مقام تعيين المراد من الوجود الخارجي والذي مبني لكان الاشتباه

ففيها بناء على انها كثيرة ما يستلزم ان في معنيين آخرين غير المعنيين المراد من ههنا على انها
عليه في المقدمة الاولى فالحاجة ماسة الى ذكر التمييز بينهما على المعنيين المراد من ههنا فلا بد ان
يكون التفسير المذكور صالحا للتمييز بينهما و باقرنا من ان الهمم تعيين ما هو المراد من الوجود
المذكور في في هذا المقام ينبغي ان بدلية تصور لا يكفي في تمام المراد فان الجواب بالتمسك
بتلك المقدمة لا ينبغي في دفع الابرار ان نعم لو قيل على اختيارنا في الاول من الترديد المذكور
ان المراد من الآثار الخارجية ما ينسب الى الخارج لا الى ما يوجد فيه فالما هو في القيد المميز
مفهوم الخارجي لا مفهوم الوجود الخارجي والاول اعلم من الثاني فلما ورد لم يكن بعيدا وقد اوجب
عن الابرار المذكور وجهين آخرين احدهما ان الآثار الخارجية ما ينسب على التهمة في الخارج
بغير استنباطها لها في الخارج عن الذين فلما ورد رفيه والآخرون في ترتيب الآثار عليه كونهما
فاعلا والوجود الذي ينبغي لا يكون فاعلا والمناسبة في الجواب الاول بان يقال الخارج عن
الذين موقوف على معرفة الذين التي ليست بشي لان الذين بغير النوع المدركة معلوم مسلم
عند الفريقين انما الاشتباه في الوجود الذهني بغير حصول الاشياء بانفسها في النوع المدركة
فلا شيء في توقف الثاني على الاول نعم يجب عليه ان يقال ان مرجعه الى ما ذكر قبله فلا حاجة
في تشيئة الى بيان في ترتيب الآثار بقوله بغير استنباطها لها واما الجواب الثاني فقد ر
بان عدم كون الوجود الذهني فاعلا مطلقا خلافا للواقع كيف وقد صرحوا بان الغاية كسب
وجود في الذهني علمه لغا علمه الفاعل نعم فاعلمته الامر موجود في الخارج كونه مردود
لان مراد الجيب من الفعل ما هو احدى مقولات العرض ولا خفاء في كون الفعل بهذا المعنى
من خواص الوجود الخارجي فدائرة الترديد المذكور على انهم قد وقع بين الكلمات في البين
استظراوا قلنا جميع الى ما كنا فيه اعلم ان الوجود في الذين عند المشتبهين للوجود الذهني
انفس التهميات التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون التهمة
ولهذا قال صاحب الحكايات الاشياء في الخارج اعيان وفي الذين صور وقال الفاضل

الشرطي في شرحه للمواقف بعد تقرير ما ذكر فقد تحرر كل النزاع بحيث لا امر به فيه وموافقة
كلام المشتبه والثاني كما استطلع عليه فلا عبرة بما قيل من ان تحرير كل النزاع عسير جدا انتهى
كلامه القائل بعسر التحرير هو الفاضل فتدبر فانه قال في شرحه للصعاب وتعيين كل النزاع
عسير لان نزاعهم ان كان في حصول الشيء الخارج بعينه هو في الذهن فذلك تمام يذهب اليه احد
من الحققين بل صرحوا بامتناعه كما ذكر في كتاب الاشارة وغيره وان كان في حصول
صورته في نفسه كيف ما كان فذلك امر ضروري اذ كل احد يجد من نفسه وجدا ناضرا وريحا
انه يحصل عند ذهنه صور الاشياء وانكار امر وجد انه بالنسبة الى كل احد مما لا يبرح فيه
العاقل وان كان نزاعهم في حصول صورة مطابقة على الوجه الذي ذكره فله وجه اذ
جاز العاقل ان يشك فيه لكن لا خفاء في ان الحق ما ذكرنا في هذا الكلامه فان قلت لما كان الوجه
الثالث صالحا لان يكون محلا للنزاع بين الفريقين فما معنى العسر في تحرير كل النزاع قلت
العسر فيه من جهة ان بعض ادلة المنكرين لا يتناسب وهو الذي قالوا في تقرير الوجود
التهمة في الذين الموجود في الخارج يلزم ان يكون التهمة موجودة في الخارج فيلزم وجود
المتنوعات وسائر المعنومات في الخارج فان تشيئة على تقدير ان يكون الخلاف في الوجه
الاول دون الثالث وكفي ذلك منشاء للعسر في تحرير كل النزاع ومن ههنا تبين ان
دعوى تحرير بحيث لا امر به فيه موافقا لكلام الفريقين ناش من قصور التدبر وقلة التكل
ورغم الكاتب ان منشاء النزاع في الوجود الذهني الاختلاف في تفسير العلم وبتعبه شارح
العين حيث قال والخلاف انما نشأ من اختلافهم في تفسير العلم فانه لما كان عند الحكماء
عبارة عن حصول صورة المعلوم في الذين لزوم القول بالوجود الذهني وعند المنكلمين
لما كان عبارة عن نسبة حقيقة بين العالم والمعلوم او صفة حقيقية قائمة بذات العالم
موجبة للعالمية الموصية له في النسبة انكروا وليس الامر كما زعموا فان القول بالوجود
الذهني لمناقض الاشياء وراه القول بان حقيقة العلم حصول صورة المعلوم في الذهن

فان موجب القول الثاني المطابقة بين الصورة وذو الصورة لا الاتحاد في تمام الحقيقة ولذلك
افترق أصحاب هذا القول فرقتين فقال احدهما بالاتحاد في تمام الحقيقة بين الموجود في الذهن
والموجود في الخارج ان كان الموجود في الذهن من الاعيان الثابتة بالاتحاد فيه والذي
نسب اليه هذا الوجود اي من المفهومات ان لم يكن الموجود في الذهن منها فحينئذ يتعارض بين
القولين المذكورين وقد بينا فيما سبق من المقدمات ان الوجود الذي هو المحصول في المبادي
العالية وان علمه حضوري لا حصول صورة المعلوم في ذهن العالم وقع الافتراق بيننا
واجتماع المشتون للوجود والذهني بوجودها انما تعلم قطعا بصدق الالجابية على ما لا وجود له
في الخارج محولات ثبوتية الاحكام ككونه محكوما عليه بالامكان العام وملزوما او لازما لبعض
الاشياء وكون المنع مثلا اخص من المعلوم واعلم من اجتماع التقيضين وكونه متعلقا
اي غير ذلك من المحولات الالجابية الصادقة في نفس الامر وذلك يستدعي ثبوتها ضروري
ان صدق الثبوتية في نفس الامر في ثبوت الموصوف وصدق تلك الاحكام يستدعي ثبوت
الاو صف المذكورة لموصوفاتها في نفس الامر وثبوت الوصف الثبوتية لموصوف في نفس
الامر في ثبوت الموصوف فيه فلا بد لموصوفات تلك الاوصاف من ثبوت في نفس الامر
واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فثبت المطلق لا يقال ينتقض ما ذكرتم بصدق الحكم الثبوتي
بالمحول على ما صدق عليه مفهوم المعلوم المطلق الذي لا وجود له في الخارج اصلا ولا في الذهن
لانا نقول ثبت العرش ثم انقض فان مبني انتقاض الدليل المذكور بما ذكر على صدق الحكم
الالجابي لمحول ثبوتية على ما لا وجود له اصلا وذلك غير مسلم بل نقول انه بطرح الحكم المقدمة
الضرورية القائمة ان ثبوت وصف ثبوتية لموصوف في نفس الامر في ثبوت الموصوف فيه
فما ذكر في معرض النقض مصادف في الحقيقة لتلك المقدمة الضرورية فلا يستحق الجواب
ونفرضنا الدليل المذكور ظهورا في تفريغ القوم ابان الاستدلال حيث ذكرناه فيه انا
تصورنا ما لا وجود له في الخارج وحكنا عليه باحكام ثبوتية صادقة وقد عرفت ان مبني

الذهني صح

المحلول

الاستدلال

الاستدلال على الوجه المذكور على علمنا بصدق تلك الاحكام ولا دخل فيه فنصدينا وتصورنا
لاطرافها وتبين اندفاع ما قيل من انه ان اريد بالثبوتية الثابتة في الخارج فلان صدقها على
وجوده في الخارج كيف ولو ثبت ذلك لزم كون الحكم عليه موجودا في الخارج وهو خلاف
المفروض وايضا لا يتم التفريق في حاجة الى الوجود والذهني وان اريد بها الثابتة في الذهن
او الثابتة في احدهما كان ذلك صادقا على المطر ومن قصر الترديد على ذلك التسمين الاولين
من الاقام الثلاثة المذكورة فقد قصر في تقدير الايراد كما لا يخفى على ذوي الرشاد وانما قلنا
في تقرير ما ذكر كيف ولو ثبت ذلك ولم نقل كيف ولو سلم كما قال ذلك المتصديق ولو سلم الخ
لان مدار ما ذكر من كون الحكم عليه موجودا في الخارج على ثبوت ما ذكر لا على تسليمه او تسليم
الشيء قد يوجد بدون ثبوت وذلك نظير ما قيل من انه ان اريد ان ثابتة في الخارج للموضوع
المذكور نعم مفهوم كيف ولو صح ذلك كان الموضوع موجودا في الخارج وان اريد ان ثابتة في
الذهن او في احدهما كان ذلك فرعاً لوجود الموضوع في الذهن فيكون مصادراً على المطر
اما وجه اندفاع الاول فلاننا فسرنا المراد من الثبوتية فلم يبق مجال الايراد وقد عرفت في المقدمة
الثالثة فائدة تعيين المحول بذلك التعيد واما وجه اندفاع الثاني فلاننا علمنا ان المراد انها
ثابتة في نفس الامر وبينا ان ذلك موجب صدق الحكم الالجابي وفائدة تعيين الحكم الالجابي
قد مر بيانها في المقدمة الثالثة فتذكر ومع كون الثبوتية في نفس الامر عدم توقفه على اعتبار
معتبر وفرض فارض فلا يعود الترديد المذكور فيه فان قلت اليس الثبوتية في نفس الامر
بالفعل المذكور محض ان الوجود في الخارج والوجود في الذهن فللمشروء المذكور مجال
العود فيه قلت نعم انه منصرف فيهما لكن لا يلزم منه ان يجب علينا تعيين واحد منهما بالارادة
حتى يلزم احد المذكورين المذكورين واعترض على الدليل المذكور الامام الرازي بفتح
صدق الحكم الالجابي على ما لا وجود له في الخارج لمحول ثبوتية بل كما يصدق عليه الحكم
المذكور فله وجود غائب عنا وذلك الحكم اما قائم بنفسه كما يقولون فلا حول فانه ذيب

ان الله لا ينفك عن كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق اذ لا يبدى وما استدل به ارسطو على بطلان
 هذا الرأي غير صحيح فيكون الاحتمال قائما بطل ما ذكرتموه من الدليل سنخرج باذن الله تعالى لتحقيق
 ما نقل عن افلاطون في هذا المقام قال الفاضل الشريف في شرحه للمواقف ولو حمل قول افلاطون
 بهنا على ما نقل عنه من ان صور معلومة الله تعالى قائمة بذاتها يجوز ان يكون في مظهر الذهن وقد
 في المقدمة الثانية في نهج ان الوجود الذي ياتي لا يطرق في القيام وانما يكون مناسبا لما نحن فيه ان لو كان فيه على
 وجوده في الخارج او قائم بغية كما يقوله فان صور جميع المفاهيم مرتسمة عندهم في العقل
 الفعال لانه مبدأ الحوادث في عالمنا هذا فلا بد ان يرسم فيه صور ما يوجد كما توهمه الفاضل الشريف
 لانه منقول فيه اما اولاً فلان قوله ان العقل الفعال مبدأ الحوادث في عالمنا هذا خلافاً من ذهب
 المتكلمين من اهل الكلام على ما صرح به الفاضل الطوسي حيث قال في شرح الاشارة بعد التفصيل
 الشيخ في كتيبته صدر العقول والاجرام الفلكية ونقوشها عن المبدأ وانما اطينا القول فيه
 لان اكثر فضلاء الذين لم يتفقوا في الاسرار الحكمية قد خبروا في هذه المسئلة وافقدوا الجملهم بها
 على تمثيل المتقدمين من الحكماء والتشيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم
 نسبوا المعلومات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان
 ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطاً معدة لا فاضلة فيهم ومما اخذت منه
 المؤاخذات المنطقية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له
 على الاطلاق فان شابهوا في تعاليمهم واستدلوا معلولا كما يستدلون الى العلل المتأقية
 والفرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منهم منافياً لما استواؤوا به في احكامهم عليه
 الى هذا الكلام واما ثانياً فلان التعليل المذكور على تقدير تمامه قاصر عن المطالان موجبه
 ارشام صور جميع المفاهيم فيه واما ثالثاً فلان مبني تفرع قوله لا بد ان يرسم صور ما
 يوجد على ان صور الصادر لا بد ان يرسم في المصدر والحق في ذلك المبني اذ يلزم ان
 يرسم صور العقل الاول في ذات الواجب في عن ذلك علو كبير واللازم فاسد بالاتفاق

لانه

٤٩
 لانه خزانة النفوس الناطقة الانسانية وموجب ذلك ان يكون صور المفاهيم كلها مرتسمة فيه و
 الجواب عنه على ما ذكر في المواقف وشرحه ان المرسم في العقل الفعال ان كانت الهويات
 لم تحقق بهوية المتشع في الخارج وان سفسطة ظاهرة البطلان وان كان الصور والماهية الكلية
 فهو المراد بالوجود الذي ياتي اذ فرضنا اثبات نوع من التميز للمعقولات التي هي الماهية الكلية هو
 غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي سواء اخرج الذي يميز تلك المعقولات فيكون ذلك النوع
 من التميز في ذيننا او لا فكلها من موضع آخر كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التميز فيه
 ولا بد من عليك ان ابطال هذا الاحتمال ويوان يكون المرسم في العقل الفعال الهويات متضمن
 لا بطل الاحتمال الآخر الذي مبني على ما نقل عن افلاطون فلذلك لم يذكر ابطاله مستقلاً والفاضل
 الشريف لعدم تنبيهه لذلك قال في شرحه للمواقف وانما لم يتعرض لقيام ما تصور بنفهم لان
 بطلانه اظهر والحاصل ان تلك الامور الحكمية عليها اذا كانت متمثلة في الخارج لم يكن لها وجود اصيل
 لقائمة بنفسها ولا بغيرها فوجب ان يكون لها وجود ذاتي في قوة دراية سواء كانت هي النفس
 الناطقة او غير تام من القوى البدنية او مجرداً آخر غير ما هو المط ومنها اي من الوجوه التي
 استدل بها المشبثون للوجود الذي ياتي على مذهبهم يوان يقال من المفاهيم ما هو كلي وكل موجود
 في الخارج فهو شخص وهذا استدلال بثبوت نفس المفهوم الكلي مع قطع النظر عن اعتبار المعبر
 وفرض الفارض على تحقيق الوجود الذي ياتي وتفصيله ان من المفاهيم التي ليست من فئعات
 العقل ما هو كلي كمفهوم الانسان والحيوان وغير ذلك فلا بد له من تقدير ثبوت في نفس الامر
 وليس ذلك الثبوت في الخارج لان كل موجود في الخارج متشخص متعين في حد ذاته بحيث
 يمنع فرض اشتراكه فتعين ثبوته في مظهر آخر غير الخارج فثبت المط وبهذا التبرير يتبين انه
 لا حاجة في تمثيه بهذا الوجه الى ملاخطة ثبوت وصف الكلية لمفهوم الكلي والى اقتضائه
 ثبوت موصوفها بناء على ما قرر من ان ثبوت وصف موصوفه لا يخرج ثبوت الموصوف
 حتى يلزم رجوعه الى الوجه الاول كما توهمه الفاضل الشريف حيث قال في بيان المقدمة

الثالثة من المفومات ما هو كلي اي متصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية فلا بد ان يكون
 الموصوف بها موجودا ثم اعترض بان الكلية صفة سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة
 وان سلم كونها ثبوتية كانت داخلية في الاستدلال الاول فلا وجه لجعلها استدلالا على حدة
 فذاثرة اعترضه على الفهم لا على المفهوم على ان الاعراض الاول انما يرد على تقدير ان يكون
 الوجه المذكور على ما فهمه انه لو اريد بالكلية التي استدلت بثبوتها الموصوفها على ثبوت موصولها
 معني عدم المنع من فرض الشركة وذلك غير لازم بحوز ان يراد بها معنى المطابقة لافراد المتكثرة
 على الوجه الذي قرر في موضعه او معنى النسبة المشابهة الى امور كثيرة بها يعمل العقل عملها
 على واحد من تلك الامور على ما حقق في محله ايضا ولا يخفى ان يند من المعنيين صنفان
 ثبوتيان لمفهوم الكلي فقيم الاستدلال المذكور سالا عن الاعراض المنفي وتقرير الدليل
 الثاني على الوجه الذي ذكرنا مسطور في شرح الصحايف للسيد السمرقندي وفي مراد
 المقاصد لاشير الدين البهري فان قلت اليس تجب على هذا الوجه ما ذكره الفاضل المذكور
 من ان دعوى الضرورة في كون الحقائق الكلية انفسها موجودة غير مسموعة ثم افراد معنى
 الحقائق موجودة في الخارج قلت لا اولنا نقول في تقرير كما قاله ذلك الفاضل للحقائق الكلية
 كالاشان مثلا وجود بالضرورة وليس في الاعيان بل في الازدواج في جهة ما ذكر بل نقول
 كما ينبغي انك عليه فيما سبق ان المفومات على نحوين احدهما تابع لاختراع العقل لا تحقق
 له في حد ذاته نسوا اعتبر العقل وفرضه اول الحقائق الكلية لاشياء من هذا القبيل
 واذ تقر بوجوب هذا الفرق بينه وبين الحق الاول ان لها ثبوتيا في حد نفسها فلا بد لها من
 ثبوت في مظهره واذ ليس في الخارج لما ذكر فيما سبق فتعين انه في الذهن ولو سلم انه تجب عليه
 ما ذكره لكن لا يخل به كونه وجه مستقلا بخلاف ما اختار ذلك الفاضل فالصواب تقرير
 على الوجه الذي اخترناه ومنها اي من الوجوه التي تسك بها المشبوتون للوجود الذهني في
 اثبات مذهبهم انه لو لا الوجود الذهني لم يكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع وهي مامر

وانما غيرنا في اختراع العقل
 بل لم تحقق في حد ذاته

في المقدمة الرابعة التي حكم فيها على ما صدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان
 موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا والتالي بطا اما الملازمة
 فظاهرة اذ على تقدير عدم تحقق مظهر آخر للوجود في نفس الامر لا يصح الحكم في القضية على ما صدق
 عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا لا بشرط كونه موجودا في الخارج محققا او مقدرا فلا
 يمكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع واما بطلان التالى فلان القوم يستعملونها من غير تكبير
 وصاحب المواقف جمع بيان الملازمة وبيان التالى فقال اذا قلنا المنع معدوم فلا
 نريد به المنع اي ما صدق عليه المنع في الخارج معدوم فيه قطعا اي لا نريد ذلك قطعا
 اذ ليس في الخارج ما يصدق عليه المنع اصلا بل نريد به ان الافراد المعقولة للمنح التي
 يصدق عليها المنع في العقل من الافراد المعقولة معدوم اي يصدق عليها في العقل بحسب
 نفس الامر انها معدومة في الخارج فالو لم يكن للمنح افراد معقولة موجودة في العقل لم
 يصدق عليها الحكم الايجابي ولا وجه لهذا البيان اذ في يعود هذا الوجه الاول على ما اعتر
 به نفسه حيث قال وهذا بالحقيقة عايد الى الاول لان حاصل الكلام ح على ما ذكره الثاني
 الفاضل ان قولنا المنع معدوم في الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقية
 مفسرة بما ذكرناه لا بما اشتره من الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط محققة او مقدرة فلو لا
 ان يكون للمنح فرد موجود في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في القضية الحقيقية
 وايضا يرد عليه ان مفهوم عدم امر سلبى وقد مر ان الحكم الايجابي انما يتحقق صدقه وجود
 الموضوع اذا كان المحول امر ثبوتيا ولو قيل في تقرير ما ذكره لو لم يكن للمنح فرد موجود
 في نفس الامر لم يتحقق فيه ما يصدق عليه الوصف الكلي الواقع عنوانا ولا بد من حقيقة
 في صدق القضية لم يرد عليه ما ذكره اذ لا يكون خصوصية المحول منظورا اليها لا يقال ذلك
 الواقع عنوانا ايضا امر سلبى فلا يتوقف صدقه على تحقق ذلك الامر في نفسه لانا نقول
 وصف الامتناع ليس كالعدم فانه سواء فسر باعتناء الذات عدم او ضرورة كيفية نسبة اليه

مفهوم ثبوتية خلاف العدم فانه رفع الوجود وسلبه بقي بهنا شيء وهو انه صرحوا بان العدم
 كالوجود من المعقولات الثانية وصرحوا ايضا بان المعقولات الثانية من عوارض
 المهمة بشرط الوجود الذي ينبغي فيحكم بآتين المقدمتين ثبت ان المعدوم لا يصدق على شيء
 الابعد وجوده في الذين وثبوت في نفس الامر فذكر الفاضل المذكور من ان مفهوم العدم
 امر سلب لا يقتضي وجود الموضوع ليس تدارك والجواب عن الدليل الثالث على الوجه
 الذي قررنا، وهو اننا لم بطلان التايد واستعمال القوم القضية الحقيقية على المعنى المذكور
 مبني على ثبوت الوجود الذي ينبغي عندهم وعدم انحصار الوجود في نفس الامر في الوجود
 الخارجي فلما جال للعك في الاثبات بذلك الاستعمال والا يلزم المصادرة على المطر وكان القائل
 الشريف غافل عن هذا حيث قال في شرحه للمواقف وقد يقال لا الوجود الذي ينبغي بطلت
 الحقيقة الموجبة الكلية فتوكل كل مثلث ساوي زواياها لقائمتين وليس الحكم فيها
 مقصورا على الافراد الخارجية بل يتناول ما عدنا من الافراد التي يصدق عليه الموضوع
 في نفس الامر فلم يكن لما عدنا وجودا في بني لم يصدق عليها الحكم الا بانه حيث نقله بعد
 الرد على الوجه السابق ذكره ولم يزد وهذا الوجه ما ذكر صاحب البحر بقوله ويؤيد
 الى الذي ينبغي والخارجي والابطال الحقيقية الا ان الفاضل المذكور تصرف فيه بزيادة قيد
 الاجاب والكلمة زاعما ان الامر ح اي على تقدير عدم تحقق الوجود الذي ينبغي بطلان الحقيقة
 المقيدة بهذين القيد بن لا الحقيقة مطلقا ولقد اصاب في اعتبار قيد الاجاب وذلك
 ولكنه اخطأ في اعتبار قيد الكلية لما ثبتت عليه فيما تقدم من انه على تقدير عدم تحقق
 الوجود الذي ينبغي لا يتحقق القضية الحقيقية بالمعنى المذكور اصلا لا تحصر صدق العنوان
 في نفس الامر على الافراد الخارجية قال بعض الفضلاء الشوشي في شرحه للبحر يدعي بيان
 الملازمة المذكورة لانه لو لم يكن الوجود الذي ينبغي لا تحصر الوجود في الخارج فالاحكام الاجابية
 الصادقة في القضايا الحقيقية على ما ليس له وجود في الخارج بطر وانه ان صدق الاجابة

ان على

الحلي

الحلي ثبوت الحمول للموضوع واذا لم يكن للشيء ثبوت لم تصور ثبوت الحمول له لان ثبوت الشيء
 لا يرتفع على ثبوت الآخر في نفسه فيكون القضية الحقيقية باطلة لكن القضية الحقيقية التي
 لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقات ليلزم عدم تحقق هذا القسم من القضايا
 كما هو مدعى فيجب ان فصل الدعوى بالكلية فيها فهو كما انها مخصوصة بالموجبة مخصوصة
 بالكلية فان الحكم في الحقيقة الكلية على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا
 في الخارج او لا فاذا قلت كل مثلث فان زواياها مساوية لقائمتين كان الحكم متناولا لجميع
 عليه في نفس الامر انه مثلث لا متصور على المثلاث الموجود في الخارج في احد الارزمنة
 بل يتناولها ويتناول ما عدنا عالم يوجد في شيء من الارزمنة اصلا من الافراد التي يصدق
 المثلث عليها في حد انفسها لكن الحكم على ما ليس بوجوده في الخارج بط لما بينا انفا بالقضايا
 الكلية الحقيقية بط الى هذا الكلام وانت خبير ان مبني ما ذكره في تقرير الاستدلال المذكور
 والرد عليه ونصحني بالتخصص عدم الفرق بين بطلان القضية الحقيقية وكذبها فان تمثية الكلام
 في المقامات الثلاثة على الثاني وعبارت المصنوعة في الاول ومعنى بطلانها عدم تحقق هذا
 القسم من القضية لان اعتبار خارج خالية عن الفائدة كما سبق الى بعض الاوامر بل لانه
 لا يمكن اخذ القضية الوصف العنوانية على الوجه المذكور في معناها المعبر والجلوس في الفاشدة
 امكان اعتبار ما لم ان الفاضل المذكور لم يرد ان موجب قوله فان الحكم في الحقيقة الكلية
 على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج او لا ان يكون
 الحكم في الحقيقة الجزئية على بعض ما هو فرد له بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا في
 الخارج او لا وعلى تقدير ان لا يكون الوجود الذي ينبغي يبطل هذا الحكم ايضا فمتشابه ما ذكره
 في الايراد المذكور عدم الفرق بين الجزئية الحقيقية والجزئية الخارجية وعلى تقدير القول
 بتحقيق هذا القسم من القضية لا بد من الفرق بينهما ثم قال الفاضل المذكور او نقول معني
 قوله بطلت الحقيقة انه من القضايا ما يعلم انه صادق يلزم على ذلك التقدير ان لا يكون

صادفان قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين قضية حقيقية
صادقة ولو ان يكون لاجتماع النقيضين افراد موجودات في الذهن لم يصدق هذا الحكم الالجابي
في حق القضية الحقيقية على المعنى المذكور آنفا قال اعلم ان هذا الدليل راجع الى الحقيقة الى ما
استدلوا به في المشهور وهو ان الحكم بامور بثبوتية على ما لا وجود له في الذهن وسيرد على
ثبوت المعلوم زيادة كلام في هذا المقام انتهى كلامه وقد عرفت ان ما ذكره من رجوع هذا
الدليل الى الدليل المشهور على تقدير تشيئة الكلام على لزوم عدم صدق القضية الحقيقية
واما على تقدير تشيئة على لزوم بطلانها بالمعنى المذكور آنفا فلا يلزم الخذور المذكور نعم سيجب
منع بطلان التأييد على الوجه الذي قررناه فيما سبق فتذكر والكلام الذي وعده هذا الواهم
من ان معنى الالجاب ثبوت امر لا ضرر وان ثبوت شيء شيء فخرج ثبوت المثبت له لا ينفع ككلام
في اثبات الوجود الذهني وذلك لاننا نعلم قطعاً ان اجتماع النقيضين ج وشريك لباري
ممتنع ولولم يوجد ذهن وقوف مدركة في حكم المقدمة الا ولا يكون هذا حكماً بثبوت الاستحالة
لاجتماع النقيضين وشريك لباري على تقدير عدم قوف مدركة وحكم المقدمة الثانية
يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك لباري على هذا التقدير فيلزم ثبوت الممتنع في
الخارج وايضا فان من الاحكام ما هو صحيح اي حق وصدق وليس ذلك الا بطابقته للنسبة
الخارجية ولما كان معنى النسبة الحكمية حكم المقدمة الاولى بثبوت المحول الموضوع فيجب في المثالين
المذكورين ان يكون الاستحالة ثابتة لاجتماع النقيضين وشريك لباري في الخارج فيحقق
نسبان الحكمية والخارجية وتصور بينهما مطابقة وحكم المقدمة الثانية على ما مر يلزم اجتماع
النقيضين وشريك لباري في الخارج وما قيل من ان صحة الحكم مطابقة لما في العقل الفعال
فان صور جميع الكائنات واحكام الموجودات او المحدثات باسرها رتبة فيه بط
قطعا لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين ج حق وصدق ولا ينظر
بطله العقل الفعال فضلاً عن اعتقاد ثبوتها وارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه ينكر

مع ان تصور

ثبوت

ثبوت على ما هو رأي المتكلمين وايضا لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد بجملة حكم حتى يعلم ان ما في
العقل الفعال على وجه من السلب والالجاب ومن له ذلك اللهم الا ان يقال ان ما في
العقل الفعال موافق لما اقتضته البديهة او البرهان فذلك يعلم ان هذا الكلام لا يخفى
ما فيه من وجوه الخلل والفساد على من جعل طبعه السلامة والساد منها ان العلم العقلي
بان اجتماع النقيضين ج وشريك لباري ممتنع ولولم يوجد ذهن وقوف مدركة لا يدل
على ثبوت الاستحالة لهما على تقدير عدم ذهن وقوف مدركة حتى يلزم ان يكون ثبوتها لهما
في الخارج اذ يجوز ان لا يكون العلم المذكور مطابقا للواقع فان كونه قطعيا لا يقتضي مطابقة
لواقع انما يقتضي له كونه يقينيا وهو غير مسلم فان المراد بالقوف المدركة ما يشمل المبادي
العالية مطلقا وعلى تقدير انتفاءها لا يتحقق شيء من الاشياء بخلاف الخلق والتحقيق فالحق
يتحقق انصافه بشيء من الاشياء ومنها اناسلما ان صدق الاحكام بمطابقته للنسبة
الخارجية لكن المراد بالخارج ههنا الخارج عن الشعور المدرس ولا يلزم خروجه عن جميع القوى
المدرسة ومنها انه قال فان صور جميع المفردات والفرق بينها وارضع ومنها ان قوله لان كل
واحد من العقلاء منقوض اجمالا وتفصيلا اما الاول فلانه من قبيل ان يقال كون المشار
اليه بانا جوهر مجردا بطا لان كل واحد من العقلاء يشير اليه بانا مع انه لم يتصور الجوهر مجرد
اصلا بل مع انه ينكر ثبوتها على ما هو رأي المتكلمين وتقال كون الزمان مقدار حركة الفلك
بطا لان كل واحد منهم يقيم الزمان الى اجزائه مع عدم تصورهم الفلك فضلا عن تصور
حركته ومقدارها الى غير ذلك من النظائر التي لا تخفى شناعتها على من له ادراك يقين واما الثاني
فلان اللازم المذكور للمعرفة المذكورة ان يتصور العقل الفعال من حيث انه امر معتبر في
صحة الحكم مطابقة لما فيه ولا يلزم ان يتصور بكمزبه ولا يكونه عقلا فعلا ولا ان يتصور
كيفية حصول الحكم وكيفية المطابقة بينهما ومن قال في تفسير هذا المنقضى قوله مع انه لم يتصور
العقل الفعال ثم فانه قد يتصور هذا الوجه وهو انه الواقع في نفس الامر وبطابق الصور اذ

فان صواب
الكائنات حقيقة
ان يقول صور
جميع المفردات

وان لم يتصور كصورة كونه عقلاً ومحملاً لارتسام صور الكائنات ثم يدل البرهان على ان
 المتصور بهذا الوجه وهو العقل المنصف بتلك الصفات كما في اثبات النفس والزمان وغيرهما
 من المطالب الحكيمية لم يجب في قوله ومطابق الصواب لان مطابقها ما فيه من الصور لا
 ولم يحسن في قوله ثم يدل البرهان فان حقق ان يقول الى ان يدل البرهان ومنها انه قال فضلاً
 عن اعتقاد ثبوت وارتمام صور الكائنات فيه ولا يذنب عليك انه لا دخل بينا لارتسام
 صور الكائنات فيه اذ لا دخل لارتسام صور الاضداد ومنها ان قوله لو كان كذلك لوجب ان
 ان لا يحكم احد بجهة حكم حتى يعلم الى فلان اللازم ان لا يصيب احد في كلمة بجهة حكم حتى يعلم ان في العقل
 الافعال على اي وجه من السلب واليجاب لان لا يحكم بها حتى يعلم ذلك والفرق بين اللازمين
 ومنها ان قوله ومن له ذلك منظور فيه لان منظمة الصعوبة العلم بكيفية العلم المذكور لانه
 وذلك انه لا بعد في حصول العلم بما في العقل الفعالي انما البعد في العلم بان ذلك العلم علم بما في
 العقل الفعالي والفاعل المذكور لم يفرق بينهما فقال ما قال ثم ان الذي ذكره بقوله اللهم الا ان
 يقال جواب قوي عما اورد فلا وجه لتضعيفه على طريق الحكم واما قوله فيلزم ثبوت الممتنع
 في الخارج ثم واما يلزم ذلك لو لم يكن التشبيه المذكور في الاذلو كان في الاجاز ان ثبوت على ذلك
 التقدير في النوع المدركة لان في قد يستلزم تقيضه كما في تقدير عدم الزمان فانه يستلزم وجود
 كما قرر في موضعه واذا اريد بالقوة المدركة ما يشمل المبادي العالمية فلا شك في استحالته قد نوع
 بان ما اشتهر فيما بينهم من ان في جاز ان يستلزم في ليس كلياً جارياً في جميع الصور بل شروط
 بان ما لا يتحقق لا بطل الملازمة البينة ولذلك يجوز بصدق بعض القضايا الشرطية من مقدم
 كاذب وتال صادق كقولنا ان كان الانسان محمداً كان ناهياً وقولنا ان كانت الثلثة
 انشئت الى المناوبين ولو لا ذلك لاشترط بل كان الاستلزام المذكور على الإطلاق جازماً
 عند العقل لكان ذلك التجويز منه قادحاً في الجرم المذكور ولا يخفى في ان استلزام في المذكور
 وهو عدم جميع القوى المدركة من قبيل ما يتضمن ابطال الملازمة البينة لان عدم ثبوت

م
م

ص

شي

شي متفقاً كان او غير في النوع المدركة لان عدم القوى المدركة بالبرهان لزوماً ما بينا فلا جواز له عند
 العقل الصحيح في كل الشروط المذكورة آنفاً فان قلت ليس الخلف اللازم في بعض البراهين الخلفية على تقدير
 عدم المدعي عينه قلت ذلك وهم سبق اليه فام كثيراً من الفضلاء منها الفاضل الشريف علي ما صرح به في
 بحث حدوث الاجسام من الخواشي التي علقها على شرح الجريد فان اللازم في نظائ ذلك الاوهم احد الخدو رين
 او الخدو رات لا بعينه ولكن لما كان واحداً منها عين المدعي استلزم لهم وضعه وضع اللازم المعين
 بابطال غيره اظهرها كمال الفاد في الملزوم وقد اوضحنا ذلك في تقرير البرهان الخلفي على
 قدم العالم من طرف الحكماء فيها علقنا على نها فت التلازمة والخال في البرهان الخلفي على استحالته
 عدم الزمان بعد وجوده او قبله ايضا كذلك فان اللازم ح اهدامور واحد منها وجود مطلق
 الزمان لا وجود الزمان بعينه كما لا يخفى على من تأمل فيه ومن يهنا بين في ادوله كما
 في تقدير عدم الزمان فانه يستلزم وجوده كما تقر في موضعه فان المقرر في موضعه ما
 حققنا لا ما توهمه غافلاً عن مساعدهم لمصلحة بيا آنفاً ومساعدهم في امثال هذا صارت
 مثلاً لما اشتهر فيما بينهم ان الحال جاز ان يستلزم في وان كان تقيضه ثم قال ذلك الفاضل
 بل نقول لو صحت ثباتان المقدمتان لزمن من صحتهما بطلان المقدمة الاولى وبيان ذلك
 انا نقول لا يجوز ان يثبت امر لا مراً لانه لو ثبت امثالب لثبت ثبوت والا انتفي باتفاق
 فينتفي آ عن ب فيصدق الحكم بان ثبوت ثابت وذلك حكم بثبوت الثبوت الثاني للثبوت
 الاول حكم المقدمة الاولى فيحقق ينال ثبوت ثالث ونقل الكلام اليه حتى يثبت ثبوت
 غير متناهية ولا يمكن الجواب بان هذا في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار
 لانه في كل من تلك الثبوتات انه ثابت في نفس الامر ولو لم يكن فرض فاض ولا اعتبار
 معتبر بل لو لم يكن نوع مدركة فيحكم المقدمة الثانية فيحقق ثبوت السابق على هذا التقدير
 وينقل الكلام الى ثبوت اللاحق حتى يلزم محققه وهكذا يلزم التسليم في الامور المحققة في خارج
 النوع المدركة وذلك من حيث يبرهان التطبيق الذي هو العدة في اثبات الصانع

٥٢

ولا يخلص الا بالتثبت باقيل من ان ثبوت امر لا مرانا يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتها خارجيا
اي ثبوت الاعراض على لها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك او باقيل من ان معنى الاجابة ان
ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لا مر وحققه له
وانما ذلك كسب العبارة على اعتبار الوجود الذي يثبت هذا الكلامه اراد بيبوت ثبوت ب ثبوت
لا ثبوت ثبوت في نفسه فيجب ان يقال لا يلزم من انتفاء ثبوت ب انتفاء ب في يلزم انتفاء
آ عنه بمواز ان يكون الثبوت امر غير ثابت في نفسه ثابتا لغيره ويوجب كماله الوجود وغيره من
الحالات التي هي غير موجودة في انفسها ولا شك ان انتفاء ثبوت ثبوت ب بهذا المعنى يستلزم
لاستغناء ب ضروريه انه اذا انتفى ثبوت الثبوت عن ب لم يكن ثابتا اذ لا معنى لكون ب ثابتا
الا ثبوت الثبوت له بناء على المقدمة الاولى وتوضيحه انه لو ثبت آ لب لكان ب ثابتا حكم
المقدمة الثانية وذلك يستلزم ثبوت ثبوت ب اي لا نفسه اذ لا معنى لكون ب ثابتا الا
ذلك حكم المقدمة الاولى وذلك حكم المقدمة الثانية يستلزم ثبوت موضوع معنى القضية الذي
هو الثبوت فيكون الثبوت ثابتا في نفسه ثم لا معنى لذلك الا ثبوت الثبوت الثانية للثبوت
الاول حكم المقدمة الاولى فيلزم ان يكون الثبوت الثانية ثابتا حكم المقدمة الثانية وهكذا
فظهر ان التسليم في الثبوتات الثانية في انفسها بدليل ثبوت كل من تلك الثبوتات لما هو سابق
عليه مثله في المرتبة الاولى وثبوت ب في نفسه ثابت في نفسه لانه ثابت لغيره ويوجب
ثم ثبوت ذلك الثبوت في نفسه ثابت في نفسه لانه ثابت لغيره وهو ثبوت ب فاندفع
الايراد فظهر المراد وفيه كث من وجوه احدها انه لا دخل للمقدمة الاولى في ثبوت انه لا
يكون ثابتا الا ثبوت ثبوت ب ب ضروريه ان الموصوف ب لا يكون موصوفا الا بثبوت
ذلك شيء له سواء كان معنى الاجاب هو الحكم بثبوت امر لا مر او لا فالمقدمة الاولى اجنبية
في هذا المقام لا ينسب لها في مقدمة الكلام نعم لو قيل لا يجوز ان يكون معنى الاجاب الحكم بثبوت
امر لا مر والا لزم ان لا يصدق الحكم الاجابة اصلا للزوم التسامح في الحال الذي مر ذكره لكان له وجه

كما لا يخفى

كما لا يخفى وثابتها انه لا دلالة فيما ذكر من لزوم التسامح على تقدير صحة تينك المقدمات على ان يكون
منشأ الفساد هو المقدمة الاولى كما توهمه كذلك يندفع على تقدير عدم صحة المقدمة الثانية فلا وجه
لقوله لو صح ما تان المقدمة تان لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى وثالثها ان الثبوت الخارجي
الذي يقتضي ثبوت المثبت له اعم من ثبوت الاعراض على لها ضروريه ان ثبوت بعض الامور الخارجية
كالعلمي خارجي وليس الثاني من قبيل الاعراض فلا وجه لتفسير الثبوت الخارجي بثبوت الاعراض
على لها ورابعها ان ثبوت شيء لا مر على اي وجه كان بل انتاب شيء اليه باي وجه كان يستلزم
ثبوت ذلك لا مر ضروريه ان انتاب الشيء الى المعدوم المطلق فكون ما صدق عليه الموضوع هو
ما صدق عليه المحمول يستلزم وجوده وكيف والمعدوم المطلق ليس هو وهو الا لكان شيئا ما بالضروريه
فلا يجدي شيء من الوجهين المذكورين بقوله واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك ويقولان
معنى الاجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول وخامسها ان ثبوت الوجهين
المذكورين لا يصلح مخلصا عن الايراد المذكور كيف لا وفيه التزام لفساد ثبوت المقدمات واما الوجه
الاول فبناء على توجيه المقدمة الاولى بالتخصيص فليس فيه التزام لفساد كما توهم من قال
ان في كل من الوجهين التزام لفساد احدي المقدمات فليس فيها مخلص عن الايراد
الذي محصله القبح في صحة المقدمات باستلزامها لفساد الاولى بل فيها تسليم لذلك الامر
ليس بصحيح اذ ليس في الوجه الثاني تسليم له بل الظاهر انه ان منشأ الفساد هو المقدمة الثالثة
فاللازم عند القائل بذلك الوجه على تقدير صحتهما انما يوافق الثانية فافهم واما التوجيه
بان المراد لا يخلص عن لزوم التسامح في الامور العينية الا بذلك يجعل قوله ولا يخلص من
نتية السؤال فتعسف بارد وتكلف شارد وكيف والحاجة الى التخصيص عند المضائق بلزوم
المحذور ولا مضائق بلزومه الا على تقدير صحة تينك المقدمات فلا وجه لان يقال ولا يخلص
مع قطع النظر عن صحتهما وسادسها انك قد عرفت ان الوجود الذي يثبت لزم على تقدير
ما ذكره ايضا فلا وجه لقوله على اعتبار الوجود الذي يثبت وسابعها ان عبارة منشأ الفساد في محلها

لان المذكور تصوير على وجه العموم ومثلاً لما ذكر عند ايراد المثال المخصوص ومثلاً لما يري من الوجوه
 التي تمك بها المشتون للوجود الذهني اننا نقل امور الوجود لها في الخارج ولا بد منها في فهم
 الشيء وتعلقه وتبني عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن
 حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة
 ذات اضافة والتعلق بين العاقل والعدم العرفي بالضرورة فلا بد في المعقول من ثبوت
 في الجملة واذا ليس في الخارج في الذهن والجواب عنه بنسخ قوله والتعلق بين العاقل والعدم
 العرفي بل باطلاله بان يقال لو صح بين المقدمة لما أمكن الاخبار عن المعدوم المطلق اي ما
 لا ثبت له في الخارج ولا في الذهن مطابقا لواقع سواء كان ذلك الاخبار في صورة الكلية او في
 صورة الشرطية ضرورة ان الاخبار فرج المعلومات وهي فرع التعلق بين العالم والمعلوم وهو
 عدم صرف في مثالنا هذا والمكروون للوجود الذهني تسكو اشبه منها انه لو حصلت ما يسميه
 الجراح والبروق في الذهن كما هو موجب القول بالوجود الذهني لزم اجتماع الضدين في
 محل واحد وكان الذهن حاراً وبارداً معا عند حصولها فيه لاننا لا نعني بالخارج الا ما حصل فيه
 الجراح وكذلك البارد وانت خبير بان مبني الملازمين المذكورين على ان يكون وجود
 الاشياء في الذهن على نحو حصول الصور العلية في نفس العالم بان يكون حصولها في الذهن
 بطريق القيام به وقد عرفت في المقدمة الثانية انه ليس كذلك ثم ان الملازمة الاولى خاصة
 مبني آخر وهو ان يكون المظهر للوجود الذهني واحداً بان يكون جميع ماله وجود ذهني حاصلاً
 في نوع مدركة واحدة وهذا مما لا يقيم عليه شبهة فضلاً عن جهة وليس به ما يتم للعالمين بالوجود
 الذهني فان عرضهم يتم بثبوت مظهر آخر غير الخارج لوجود الاشياء في نفس الامر سواء كان
 ذلك المظهر نوع واحد او قوي متقدق وانما قلنا ان الملازمة الاولى مبني على وحدة المظهر
 للوجود الذهني اذ على تقدير قوي متقدق يجوز ان يكون كل من المتقابلين احدهما حاصلاً
 في مظهر والآخر في مظهر آخر فلا يلزم اجتماعهما في كل واحد ثم نقول والتحقيق ان الشبهة

بعض

بعض

المذكورة

المذكورة للمفكرين على القول بان حقيقة العلم الصوري الحاصلة في ذهن العالم لان المتأخرين
 لعدم فرقتهم بين المقامين اوردوا مهننا وقد اوضح عن هذا الكافي حيث قال في شرح المخصص
 وتقر بوجه المفكرين بنسخ الوجود الذهني ان يقال لو كان تصور الشيء عبارة عن حصول
 ما يسميه ذلك الشيء في الذهن لزم ان تصاف الذهن بالصفات المتقابلة والتالي في المقدمة مثله
 بيان الشرطية وهو ان تصور الشيء لو كان عبارة عما ذكرنا لكان تصور الجراح والبروق
 والرطوبة واليبوسة والاستدارة والاستقامة والا عوجاج عبارة عن حصول ما يسميها
 في الذهن ولزم ان تصاف به في الاشياء لانه لا معنى لانصاف شيء بشيء الا حصول الشيء الذي
 هو الصفة في الشيء الذي هو الموصوف فلما تصف الذهن به في الاشياء لكان ذهن
 الانسان حاراً وبارداً ورطباً ويابساً ومستديراً ومسطحاً ومستقيماً ومعوجاً ومنه صفات
 متقابلة فليعلم ما ادعينا من الشرطية وما ان التالي في فظاهر ومن الغافلين عن الفرق
 المذكور صاحب المواقف حيث قال واجتنبنا فيه بنسخ الوجود الذهني وهم جمهور المتكلمين
 بوجهين الاول لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حاراً وبارداً ومستقيماً
 ومعوجاً ولو لا غفوله عنه لقال على وفق مقتضى هذا المقام لو كان لما يسميها الاشياء حصول
 في ذهننا لزم كون الذهن حاراً وبارداً الى ثم قال الكافي في شرحه المذكور لا يقال ما اطهر
 ابطالوا ليس ما ذهبن اليه فان ما ذهبن اليه هو ان تصور الجراح عبارة عن حصول
 صورتها وشيها في العقل وحصول صورة الجراح وشيها في العقل لا يتحقق كونه حاراً
 وكذا الكلام في البروق والرطوبة واليبوسة وسائر ما ذكرناه ونقول الحاصل عند
 تصور الجراح في العقل شيء اذا وجد في الخارج يلزمه التسخين وقيل اذا وجد في الخارج
 يوجد فيه التسخين وكذا الكلام في غير الجراح او سلم ان تصور الجراح عبارة عن حصول
 حصول ما يسميها في العقل لكن لا يلزم منه ان يكون الذهن حاراً وانما يلزم ذلك ان لو
 كان الذهن قابلاً للجراح وهو م واذ كان كذلك لا يلزم من حصول ما يسميه الجراح في الذهن

والسطح

سكون الذين حاشا فصول العلة انما علية لا يكتفي في حصول الاثر بل لا بد مع حصولها من حصول
 العلة القابلة وهي منتفية في هي الصور وكذا الكلام في غير الحرارة من البرودة والرطوبة و
 غيرها لا تجيب عن الاول بان الحاصل في الذين عند تصور الحرارة ان كان هو الحرارة
 فلهذا الاشكال وان كان الحاصل شي الحرارة وصورتها في الحرارة وصورتها ان كانت حرارة
 عاد الاشكال ايضا وان لم تكن حرارة بطل القول بان الحاصل في الذين ما هيته الحرارة وقد
 فرض كذلك ولتأمل ان يقول لائم ان المفروض كذلك بل المفروض الحاصل في الذين شي الحرارة
 وصورتها لا يقال لو لم يكن شي الحرارة وصورتها حرارة لم يكن ادراك الحرارة لا مانع ذلك فان
 ادراك الحرارة عندنا عبارة عن حصول شيها وصورتها في الذين وهو حاصل فادراك الحرارة
 حاصل وعن الثاني بان الحرارة اما ان يكون عين السخونة او لم تكن واما ما كان يلزم
 ان يكون تعقل الحرارة موجب لكون الذين حاشا ان كان التعقل مفترقا باذكره و
 المقدرك كذلك واما اذا كانت الحرارة مغايرة للسخونة في اما ان تكون مستلزمة للسخونة
 عما في انها تكون كالحالة متى حصلت سواء كان في الذين او خارج الذين محقق السخونة
 واذا لم يكن كذلك فان كان الاول كان العاقل للحرارة حاصل السخونة فيلزم ما ذكرناه
 من كون الذين سخنا وان كان الثاني فان لزمها في الذين ايضا عاد ما ذكرناه من
 الحال وان لزمها في الخارج فقط او يتك عنهما في الذين والخارج جميعا في ذكر ما ذكرناه
 من الدليل في الحرارة بعينه في السخونة فنقول لو كان التعقل عبارة عما ذكره فتعقل
 السخونة يكون عبارة عن حصول ما هيته السخونة في الذين لكن كل ما حصل له السخونة
 كان سخنا لانه لا معنى للسخونة الا ما حصل له السخونة فيلزم استلزام تعقل السخونة
 والبرودة معا لكون الذين سخنا ومبردا معا وهو في لقائل ان يقول لانزع في
 شي ما ذكره في الاية قوله ان حصول السخونة في الذين يقتضي كون الذين سخنا
 ان اردتم بالسخنة ما يؤثر فيه السخونة وينفعل عنها وانما يلزم ذلك ان لو صدق قولنا

كلها

كل ما حصل له السخونة فهو سخنة في هذا التفسير وهو م فان من جملة ما حصل له السخونة هو
 النفس وغير سخنة بهذا التفسير لكونها غير قابلة لتأثير السخونة فيها وتأثيرها عنها لو كان
 كلها سخونة هو الجسم لكان الامر كما ذكره و مسلم ان عينه بالسخنة ما حصل له السخونة من
 غير انفعال عنها لكن لم قلتم ان الذين استحال ان يكون سخنا ومبردا معا بهذا التفسير فان
 ذلك عين محل النزاع هذا غاية ما وقف فيه الفاضل المذكور واستخرج جهده ولا يذهب عليك
 انه لا يجدي نفعنا في دفع الشبهة المذكورة لان مشيئة انما تصور في السخونة والبرودة وغيرها
 مما لا ينقبض العقل من تجويز حصوله في كل غير قابل لان ينفعل عنه واما في السوا والحرارة
 ونحوها مما لا يجوز العقل حصوله في كل بدون اتصاف المحل به وانفعال عنه وبعد ذلك ففسط
 فلما جال لها فيه هذا اذا انقطع النظر عن الفرق بين الوجودين في ترتيب الآثار على الماهية وان
 ثبت به يرجع الكلام الى الجواب بالصواب الآتي ذكره وعند الرجوع اليه لا حاجة الى ما
 تكلف فيه الفاضل المذكور وقد قال الفاضل الشريف في رد ما اورد في الجواب عن الوجه
 الاول ما شكوا به ان لم دلي على وجود الاشياء انفسها في الذين لان الحكم على المنع مثلا
 باذكره يقتضي ثبوته فيه لا بثبوت امر مخالف له في الحقيقة فيه لان المحقق للنفي هو هذا لا ما ذكر
 كالاخفي ومنها ان من شبه التي شكوا بها المنكرون للوجود الذهني ان حصول
 حقيقة الجبل واسماء مع عظمها في ذهنا مما لا يعقل وانت حنيفة ان منتهى ان
 الشبهة عدم الوقوف على ان مراد القائلين بالوجود الذهني من الذين ما في المبدأ في
 العلية اذا لازم حصول حقيقة واسماء مع عظمها في الذين ولا علم لنا بان حصولها
 مع عظمها في مطلق الذين في المبادئ العلية مما لا يعقل واجاب الحكماء عن الشبهتين
 المذكورتين اما عن الاول فبان يقال ان الحاصل في الذين صورة ومهيبة موجودة
 بوجوده في الوجودية وتخصيص موجود بوجود اصيل والحار مثلا ما يقوم به ثبوته الحرارة
 اي ما هيته موجودة بوجوده اصيل لا ما يقوم به ما هيته الحرارة ولو موجود بوجوده ظلي

منها

فلا يلزم اتصاف الذين بتلك الصفات المنتفية عنه بسبب وجوده فيه ولا اجتماع الضدين
ايضا لان التضاد من احكام الهويات والاشخاص الموجود بوجوده اصيل دون صور
الماهيات الموجود بوجوده ظلي وقال الفاضل الشريف في تفسير هذا الجواب اي ما هيتهما
موجود بوجوده عيني لا ما يقو به ماهية الخارج بوجوده ذهني وهو كما لم يصب في توصيف
الوجود بالعيني في مقام توصيفه بالاصيل على ما استقف عليه ان الله في ذلك لم يصب في
تخصيص الصورة المذكورة بالنفي فان حق المقام نفي العام الذي ذكرنا كما لا يخفى على
ذوي الافهام واما عن الثاني فيان يقال ان الذي ينتج حصوله في الذين هو هويته
الجبل والسمان ما هيتهما موجود بوجوده خارجي ينتج ان يحصل في ازمانا واما ما هيتهما
الموجود بوجوده ظلي فلا ينتج حصولها في الذين اذ ليست موصوفة بصفات تلك
الهويات ولا يذهب عليك انه بعد التصريح بان الصور الحاصلة في الذين عين الاشخاص
الخارجية باعتبار الكلية وانما الفرق بينهما باعتبار ان وجود الصور ظلي ووجود الاشخاص
اصيل وعدم ترتيب آثار الاشخاص لتلك الصور لفقد شرطه وهو الوجود الاصيل لم
يقرب بالان يقال الحاصل في الذين ان كان مساويا للهوية عاد الزام وتم الدليلان
معاً وانه اي الحاصل ليس مساويا للهوية للهوية فان الكلية كلية ويوجدية فيتيقن ان في
الاحكام الحقيقية اذ في الهويات امور زاوية على الماهيات نعم ذلك الحاصل ما هيته تلك
الهوية اذ لا منع للماهية الا ذلك اي ما يحصل في العقل عند حذف المشغلات من الهوية
حاصلة في الذين على ان في الجواب المذكور قصورا لان الوجود الذهني غير مخصوص
بصور المعقولات بل يعصور الحواس على ما بينا في المقدمة الثانية فتقوله فان
الماهية كلية والهوية جزئية فيقال ان في الاحكام لا يناسب لمقام بل لا يجري نفعاً في
دفع الشبهة الثانية لان مدار ما على حصول صور الحواس في الذين واجب ان
الفاضل الشريف بعد تقريره في شرحه للمواقف الجواب المذكور على الوجه المذكور

كفيق

قال

قال وبالجمل فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور الحواس
فخالفة للخارجية في الوازم المستند الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة في لوازم
الماهية من حيث هي يبي وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجي لان منشا الوجود العيني فعين
الخارج ينتج حصوله في الذين ويضاف عين البروق وعين الجبل ينتج حصوله في الذين
فلم قلتم ان الذهني كذلك فهذا القدر من الجواب يكفينا ولا حاجة لنا الى ذلك لتفصيل الخصوص
بوجود الكليات في الذين ولم يرد ان ما ذكره ليس حاصل ما قرع في الجواب المذكور بل يعين
له الى ايجاب الجواب على ما اعترف به نفسه في آخر كلامه لا يقال الجواب المذكور على الوجه المذكور انما
يتمشي ان لو كان المذكور في الشبهة الاولى من الامور العينية واما اذا كان من الامور الخاطئة
لها من الوجود العيني كالعالم وقرر الشبهة هكذا لو حصلت حقيقة وليس كذلك لا نقول مبني
الجواب المذكور على الفرق بين الوجود الظلي والوجود الاصيل لا على الفرق بين الوجود الذهني
والوجود العيني على نهج عليه فيما سبق فلم تشبهه سوا كان المذكور في تقرير الشبهة المذكورة
ما هو من الامور العينية او من غير ذلك فان علما من العلوم المدونة اذا تصور كذا فلما حصل
في الذين حقيقة موجودة بوجوده ظلي لا بوجوده اصيل فلا يلزم ان يكون الشخص الذي تصور
كذلك عالما به لان العالم به من يحصل له حقيقة موجودة بوجوده اصيل على ما بينا في المقدمة
الثانية فتذكر ومن ههنا ينبت وجه عدم اصابته من ذكر في تقرير الجواب عن الشبهة الاولى
العيني بدل الوجود الاصيل وهذا ما وعدنا فيما سبق ومن النادر من في هذا المقام من قال
ولا يطلع ما في الشبهة بما ذكرناه لو اثبت بلوازم الكلية كالزوجية والفردية في الذين مثلاً
او بصفات المعدوم كما لا يتنازع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية وكذا لو
حصل الامتناع في الذين لزم ان يكون مستغنياً عما لا يمنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يكن
انفصلي عنه بهذا الجواب اذ لا يمكن ان يقال كون كل الزوجية موصوفاً بها من الحكم المستطاع
بوجوده العيني وكذا تضادها مع الفردية انما هو للوجود العيني دون الظلي اذ الوجود

العيني وامثاله ليس من لوازم الهمية وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال كون كل
 الامتناع موصوفا به من الاحكام المتعلقة بوجود العيني اذ لا يتصور له وجود عيني ولا يذبح عليك
 ان منشاء ما ذكره عدم الوقوف على ان مدار الجواب المذكور على الفرق بين الوجود الظلي والوجود
 الاصيل ومن ذكر الوجود العيني بذل الوجود الاصيل انما ذكره نظرا الى تفرير الشبهة على الوجه
 المنقول من المتكبرين للوجود الذهني فانهم لم يذكر وافنها الامانة وجود عيني فاذا تقررت
 الشبهة على الوجه الذي ذكره بهذا القائل فنقول كون محل الزوجية موصوفا بها من الاحكام المتعلقة
 بوجود الاصيل وكذا انصاف الفردية انما هو في الوجود الاصيل دون الظلي وكذا انقول في
 في الامتناع وامثاله فالتاثل المذكور انما وقع فيما وقع لعدول الفاضل الشريف ومن حذو
 حذو عن نيج الصواب في تفرير الجواب ثم ان حقه على موجب زعمه ان ثبت الصورة ونقول
 فانه لو ثبتت بالصفات القديمة سوا كان ثبوتها لموصوفا بها من حيث هي بل كزوجية
 او بشرط الوجود الخارجي كالعلمي او بشرط الوجود الذهني كالكلمية وكل ان تقول ان موجب
 اشتراك الوجود بن لوازم الهمية وعدم التفاوت في ثبوتها لموصوفا بها سوا كان موجودا
 في الخارج او في الذهن يوافق ان يكون صورة الاربعة مثلا اذ حصلت في الذهن زوجا عند
 حصول صورة الزوجية فيه فانه لا تأثير لكون الزوجية من لوازم الهمية في اللازم الا
 انما التأثير فيه في اللازم الثاني على زعم القائل المذكور ككونها من الامور العينية التي لا حظ
 لها من الوجود العيني فحقه على ما نهت عليه آتفا ان لا يتعرض بخصوصية لازم الماهية
 بل يذكر ما لا حظ له من الوجود العيني من الصفات الاعتبارية ويبنى تفرير الشبهة عليه
 وقوله لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية غير مسلم اذ لا خلاف ما كثيرا
 ولا يخفى بيانا هذا التفصيل بل معانيها امران بجملان مستبان بالفارسية بحفت وطاق
 وتوشح الكلام في هذا المقام ان مناط صدق المشتق على شئ واحد بها في نفس الامر
 لا قيام مبدأ الاشتقاق به كاسود كالاسود والمحرك فان ذلك غير لازم فان قام مع ذلك
 مبدأ

ثبات

مبدأ الاشتقاق صح ان يقال مثلا الاسود ما حصل فيه اسود وان لم يتم به كالموجود لم يبع
 ان يقال الموجود ما حصل فيه الوجود ثم الزوج والفرد من الامور التي لم يتم مبدأ الاشتقاق
 بها في نفس الامر كالموجود والواجب والمكن وتظاير فان مبادي بين المشتقات او عقلية
 ينزعهما العقل بغير من المناسبة فلا يصح تفسير الزوج والفرد بما حصل فيه الزوجية والفرد
 واذا كان مناط صدق المشتق على شئ واحد بها في نفس الامر فلا يكون متحد معه فيه لا يصدق
 المشتق عليه وان قام مبدأ به فالذين لم يكن متحد مع الزوج في نفس الامر حتى يلزم صدق الزوج
 عليه وان قام به الزوجية ويؤامع انه من قبيل المناقشة في المثال فلا يجدي كثير نفع في حل
 المقال مردود بما ذكر من ان معنى القيام هو اختصاص الناعت بالمنعوت فلا يتصور ان يقوم
 وصف للحل لا يكون الحل موصوفا به وما تكلف في هذا الرد حاصله ان الفرق بين القيام
 واختصاص الناعت بالمنعوت فان اختصاص الناعت بالمنعوت معنى الحلول دون
 القيام فان سرعة الحركة قائمة بالجسم وليست نعتا له وصفات الصور قائمة بالهيولي
 وليست نعتا لها ليس بشئ لان الحلول اعم من القيام فان صور المفهومات حاصله
 في العقل الفعال عندهم بطريق الحلول لا بطريق القيام على ما مر تحقيقه في المقدمة الثانية
 فلا يلزم تفسير القيام لكونه اخص منه كيف يصح تفسير الحلول العام منه ثم انه اخطاء
 في الاستدلال بقيام السرعة بالجسم وقيام صفات الصور بالهيولي لانه قيام بالواسطة
 والتفسير المذكور للقيام بالذات على ان الحلول بالواسطة ايضا ثابت في صورتين
 المذكورتين فلا وجه للفرق بينهما بان يكون احدهما صالحا لان يفسر بما ذكره دون الآخر
 فتدبر ثم قال القائل المذكور والجواب الحاسم لاق الشبهة هو الفرق بين الحصول
 في الذهن والقيام به فان حصول الشئ في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به
 كما ان حصول الشئ في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان
 فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شئ بشئ هو قيامه به

لا حصوله فيه ويخرج الاشياء عن الخواص والبروق والزوجية والفردية والاشياء انما هي
 حاصله في الذين لا قائمه به فلم يوجب اتصاف الذين بها وانما كان بوجب الاتصاف بها
 ان لو كانت قائمه به وليس كذلك ولقد اصاب في الفرق بين الحصول في الذين والقيام
 به وما خذ قول الناضل الشريف انما يلزم اتصاف ما حل في النفس الناطقة بعوارضها اذا
 كان حلول الصوت فيها على نحو حلول الاعراض في محلها ويوم وقد ذكرنا تفصيله في المقدمة
 الثانية الا انه اخطا في قوله وانما الموجب لاتصاف شئ بشئ هو قيامه به فانه ليس بين
 اتصاف شئ بشئ وقيامه به مغايرة ذاتية حتى يكون احدهما علة موجبة للآخر بل هما
 متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار وكفينا ذلك ان العلاقة بين الصفة والموصوف
 هي النسبة الثبوتية وتلك النسبة اذا اعتبرت من جانب الموصوف يعتبر عنها بالحصول
 واذا اعتبرت من جانب الصفة يعتبر عنها بالقيام ثم ان المكان امر متحقق موجود في الخارج
 بهذا عند الحكماء فالحصول فيه ايضا متحقق فكان الذكر وجه في مقام النظر واما الزمان فلا
 وجود له عندهم ايضا بل هو امر وهمي فكذا الحصول فيه فلا وجه لذكره في المقام المذكور
 واما الآن السبيل الذي قالوا بوجوده فليس له امتداد وقبول للتجزئ فلا يصح طرفا للوجود
 ونهها اي ومن شبه المتكسر للوجود الذي يعني انه لو كان للمفهومات حصول في الذين
 لزم ان يكون المعدومات بل المحتملات موجودة في الخارج ضرورة انها موجودة في
 الذين الموجود في الخارج والموجودة فيما هو موجود في ذلك الشئ موجودة فيه فاللازم
 وكذا الملزوم والجواب عنه يمنع الملازمة فان الموجود في الموجود فيه انما كان موجودا
 فيه اذا كان موجودا فيه بوجوه عينية وهو محل شبهة واما اذا كان موجودا فيه بظلة
 وصورة فلا يلزم ان يكون موجودا في ذلك الشئ قال الناضل الشريف في الجواب عن
 الخ على ما علقها على شرح حكمة العين بهذا الكلام يعني ما ذكر في تقرير الشبهة الثالثة مبني على
 توهم فاسد وهو ان الخارج طرف للوجود كالبيت والحقة والذين ايضا كذلك كالحقة

بشيء

للدخ

للدخ فليزم حقيقة ما ذكره ونشأ في ملاحظة جانب اللفظ واستعمال كلمة في الدالة على الطرفين واما
 اذا حقق الخ وعرف ان المراد بالوجود في الخارج هو الوجود الاصيل الذي هو مصدر الآثار
 ونظير الاحكام وبالوجود الذي يعني هو الوجود الظلي الذي ليس كذلك فيظهر سقوطه بالكلية الا ان
 انه اذا قيل الموجود في الذين موجود بوجود غير اصيل والذين موجود بوجود اصيل لم
 ينتظم الكلام ولئن قيل ليس الموجود الذي يعني قائما بالذين الذي هو موجود في الخارج فيلزم ان
 يكون موجودا في الخارج فنقول ان اردت قيامه به في العين اي قيامه به بحسب الوجود العيني
 فهو موانع يكون كذلك ان لو كان موجودا في العين وان اردت قيامه به بحسب الوجود الظلي
 فلم يكن لان ان القائم بحسب الوجود الغير الاصيل با هو موجود بوجود اصيل فيلزم ان يكون
 موجودا بوجود اصيل اي بهذا الكلامه وفيه كنه اما اقول فانه زعم ان المراد من الوجود الذي يعني
 الذي وقع في ثبوت المشاهدة بين الفريقين هو الوجود الظلي المقابل للوجود الاصيل وليس
 كذلك فان المراد منه على ما نهت عليه في المقدمة الاولى ما هو للوجود العيني سواء كان وجودا
 ظليا كوجود علم من العلوم المدونة عند تصور كذا او وجودا اصليا كوجود ^{المقابل} عند تعلمه على
 اصل القائلين بان العلم عبارة عن المسائل او عن ادراكاتها واما على اصل القائلين
 بانه عبارة عن الملكة فله وجود عيني فان قلت ليس العلم على تقدير كونه عبارة عن الادراك
 من الموجودات العينية قلت لا لان مرادهم من الادراك الصور الذهنية وقد مر وجه عدم
 من مقولة العرض في اوائل الرسالة وما يتعلق بهذا اما قيل قال صدر الافاضل الخ بر الحقيق
 جملة حال الدين البتة ان العلم باعتبار حصوله في الذين من مقولة الكيفية وقد اشار الشيخ
 الى ذلك في التمهيدات الشفاء حيث قال بعد ان حقق ان الصورة الحاصلة في العقل من الجوهر
 عرض فان قيل قد جعلتم تمهيد الجوهر انما تكون عرضا وانما تكون جوهرية وقد منعتم هذا
 فنقول انما منعنا ان تكون مرتبة اشئ توجد في الاعيان مرة جوهرية ومرة عرضية تكون في
 الاعيان كمنح الى موضوع ما وفيها لا يحتاج الى موضوع البتة ولم يمنع ان يكون معقول

استورد

تلك المهية بغير عرض اي يكون موجودا في النفس لا يكون منها اي هذا الكلام الشيخ فاذا عرفت هذا
 فنقول مفهوم الحيوان مثلا موجود في الخارج وفي الذهن ايضا وهو علم وحصول بالذات وعرض
 من الكيفيات النفسانية بحسب الوجود الذهني ومعلوم بالعرض وجوده بحسب الوجود الخارجي
 وجزئيا اذا ارسل بدونها ولا يحدور في شيء من ذلك فان قلت ما يدريك ان صور جميع العقول
 بحسب الوجود الذهني من مقولة الكيف قلت اندراجها في تعريف الكيف دون تعريف غيره
 من المقولات اذ يصدق على كل واحد منها من حيث انها قائمة بالذهن انها هيئة قارة لا يوجب
 تصور ما تصور شي آخر خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي تسمية حاملها ولا نسبة في اجزائه و
 تعريف الكيف بهذا مأخوذ من كلامهم لا يورث عليه بانه على تقدير ان يكون الموجود في الذهن
 مغاير للموجود الخارجي في الجنس العالي يكون مباينا لها بالمهية فلا يجمع ان يكون للشيء وجود في
 وبران الوجود الذهني فاما يدل على وجود الاشياء انفسها في الذهن لا وجود امر مغاير لها
 في المهية ولا نسبة مخصوصة اليه ولا ما ذكره هذا القائل على القول بالشيخ والمثال فان
 القائم بالذهن علم وكيف فلا يكون متحد مع الجوهر في المهية غايته ما في الباب انه كما كنهه ويؤيد
 مذهب القائل بالشيخ وما نقل عن البرهان على تقدير صحة كلامه مدخول وكيف اثبات شي
 يختلف باختلاف الاعتبار فان ثبتا ما ثبت للشيء باعتبار وسلب عنه باعتبار لا يكون
 ذاتيا له والمخالف مكابر لم يمس فيها نظره عن الشيخ اشارة الى ما توجهه اصلا اذ لا منافاة
 بين الجوهر والعرض بحسب ما فترهما الشيخ فلا اشكال في كون الشيء جوهر وكيفا او من
 مقولة اخرى ولكنه مردود بانه لا يلزم من كون العلم من مقولة الكيف بحسب الوجود الذهني ان
 يكون مباينا للمعلوم في الجنس العالي وانما يلزم ذلك ان لو كان كيفا بحسب الوجود الخارجي
 فكما لا اشكال في كون الشيء الواحد جوهر وعرضا كما ذكره الشيخ بحسب الوجود في كل الاشكال
 فيكون كيفا وجوهر بحسبها كما ذكره البرهان كيف ومباينة الكيف للجوهر باعتبار كونه من
 مقولات العرض المقابل للجوهر فاذا اندفع المباينة بين الجوهر والعرض اذ كان بحسب

لا يجمع الاد

الوجود بين

الوجود بين اندفعت بين الجوهر والكيف ايضا وهذا وجه الاشارة في كلام الشيخ الى ما ذكرناه
 وبالقدر المذكور يتم الرد ويندفع ما اورد على القول السابق ذكره الا ان قائل هذا القول زاد
 في الطنبور نفحة حيث اكثر ان يحصل من الاعيان في الا زمان ما يوافقها في تمام المهية فقال
 ولو كان ما حصل من الاعيان في الا زمان موافقا لها في تمام المهية لكان ذاتياتة حاصلة له
 هناك فاذا يكون صوت الانسان في الذهن جسما تاميا حيا ساقا بالاساق ناطقا وصوتا
 ممثلا لشخص في الخيال فلما والشخص ومركز العالم على هذا القياس وفاد ذلك جلي من ان
 يخفى على ذوي مسكة وعلى تقدير اتحاد ما بينهما لا يكون شي واحد وجودا ان ضرورة ان الامر العيني
 وصورته الذهنية اثنان غايته الامر على هذا التقدير ان يكونا من نوع واحد ولا يكون وجود آخر
 احد لفرد في نوع في كل وجود آخر منه كما لا يخفى ثم انه زاد في الشرح بقوله حيث قال واما برهان
 الوجود الذهني فاما يدل على ان ما ليس له وجود في الاعيان ويصدق عليه الشبهة له ضرب
 آخر من الوجود ولا يدل اصلا على ان الامر العيني وصورته الذهنية متحدان بالمهية ولم ينقل
 عنهم ذلك الى هذا الكلام ولا يذهب عليك ان ما ذكره من قبيل التزديد الذي لا ينبغي ان يثبت
 اليه وهم من له حظ من التحقيق فان ما ذكره حل الشبهتين الاوليين كاف في قطع حار مثل
 ما ذكره اولامن فراقات الاول تام كما لا يخفى على ذوي الافهام واما بطلان ما ذكره ثانيا فلان
 اتفاق القائمين بالوجود الذهني على تشبيه قسمه العوارض قد شهد به شهادته
 لا مردلها على انهم يقولون بان الامر العيني وصورته الذهنية متحدان بالمهية وذلك ان ثلث
 تلك الافام ما يعرض للمهية غير منفك عنها سواء وجدت في الخارج او في الذهن وهذا
 صريح في ان معروض الوجود بين امر واحد بالذات واما قوله برهان الوجود الذهني انما
 يدل على ان ما ليس وجود في الخارج موجود في الذهن فمناقضة فصر النظر على كونه ذلك
 البرهان بل قصور فانهم قد فرغوا في المعدمات لظهور جريانه فيها الا اختصاه
 بالكيف لا وهو جار بعينه في الاعيان بان يقال ان زيدا مثلا متصف بخصوصية

٦٠

بالامكان والاحتياج والوجوب بالغير قبل ان يوجد في الخارج فلا بد خصوصية من
وجود في مظهر آخر وهو الذين وانما قلنا بتصور خصوصية كماله يذهب واهم
اي كفاية وجود تهمة الكلية في الذين في الانصاف بتلك الصفات وقد وقع بين الكلمات
في البين استطراداً فلم يجمع اليها ما كنا فيه فنقول اما البحث فيما نقل عن الفاضل الشريف
ثانياً وهو ان الترويد الذي ذكره بقوله ان اردت قيامه به اليه مبني على ان العالم
بالشيء في الخارج لا بد له من الوجود فيه او في الذين حتى لا يكون له قيامه به في الخارج
الا حسب الوجودين وليس كذلك فان بعض الصفات الاعتبارية كالشيء يقوم بوجوه
في الخارج بلا دخل لوجوده في احد المظهرين في ذلك لقيامه واما ثانياً فلان النظر من قوله
الذي ليس كذلك هو ان لا يكون للوجود الذهني حظاً اصلاً من منشأه الاثارة والاعلام
وليس كذلك وقد عرفت ما هو الحق فيما سبق في هذا المقام فتذكره اذ قد فرغنا عن تحقيق
المطلب الذي رتبنا الرسالة له فلم نتمها به الى نوع تعلق به وهو الكلام في المثال المنقول
عن افلاطون ايقنا الموعود الذي اسلفناه قال بعض الفضلاء ينبغي ان يعلم ان افلاطون
لم يذهب اليه ان كل ما تصور فله صوت موجود قائم بنفسها بل اليه ان الصور المرئية في
المرابا وغيره من الاجسام الصغالية والصور المخيلة وامثالها صور موجودة قائمة
بنفسها اذ لو كانت الصور المرئية غير قائمة بنفسها لما اختلفت رؤيتها لشيء غيرها باختلاف
مواضع في النظر اليها فان الهيئات الثابتة في الاجسام كالسواد وغيره لا تختلف رؤيتها
باختلاف مواضع نظر اليها لكن تختلف على ما يشهد به التجربة فليست في المرأة ما هو اعظم
من الهوا كالسما وليست هي صورتك بعينها على ان ينعكس اشعاع من المرأة اليه وحده
واليه كل ما يرى في خلاف جهة المرأة فان القول بالاشعاع بط من وجوه كثيرة بل هي صور
جسمانية موجودة في عالم متوسط بين عالمين العقل والحس بما يسمى بالعالم المثالي
وهي قائمة بذاتها مطلقة لا في مكان ومحل وقد يكون لهذه الصور المعلقة لا في مكان ومحل

من الوجود فصور المرأة مظهر للمرأة وصور الخيال مظهر للمخيلة وكذا الحس المشترك وغيرهما
من القوى الجسمانية لا متناه انطباع الكبير في الصغير واما الهيئات العقلية الكلية سيما اذا
كانت من الطبائع المتعينة فلم يذهب اليها صور قائم بنفسها موجود في عالم الحس او
المثال او العقل وتلك الصور المعلقة ليست مثل افلاطون كما ندع الكابني حيث قال في الاقرض
على الدليل الاول للوجود الذهني وتعالى ان يقول لاني انما تصور اموراً لا وجود لها في الخارج
بل كل ما تصور فله صوت موجود قائم بنفسها فان افلاطون ذهب اليه ان لا بد من كل طبيعة
نوعية من شخص باقي اذ لا فان هو مثل ثابتة في عالم الاشباح ومثل افلاطون عقول مجردة
مدبرة للانواع الجسمانية فانه ذهب اليه ان لكل نوع جسماني من الافلاك والكواكب والنبات
العنصرية ومركباتها ما هو نور مجرد عن المادة القائمة بذاته معين به مدبر له وحافظ اياه وهو
المعنى القادي الموكد في النبات والحيوان والانس لا متناه صدورهم في الافعال المختلفة
في النبات والحيوان عن قوة بسيطة لا شعور لها ومن انفسنا والالكان لنا شعور بها فجميع
هم في الافعال من الارباب واليه اشار بنينا عليه افضل الصلوات واكمل التحيات بان لكل
شيء ملكاً حتى قال هم ان كل قطرة من المطر ينزل معها ملك وملك الارباب النورية هي المثال
الافلاطونية والمثال وان كثر استماله في النوع المادي وهو الصم حتى كانه اخص به فانا
نستعمل في رب النوع لان كل واحد منها في الحقيقة مثال للآخر من وجه فكما ان الصم مثال
رب الصم في عالم الحس فكذلك رب الصم مثال الصم في عالم العقل ولهذا يسمى ارباب الاصنام
لانهم الاشياء الموجودة في هذا العالم فكانها الخلال الاجسام في عالم العقل على معنى ان الاصنام لو لم
توجد لم توجد الارباب في عالم العقل والارباب لو لم توجد لم توجد الاصنام في هذا العالم
وافلاطوننا الكلام في هذا المقام ليعلم ان ما نقل عن افلاطون وغيره من الحكماء الكليات
اولي الايدي والابصار ليس متافهما لما ذهب اليه اصحاب الانكار وما رد عليهم
وان كان متوجهاً على ما يهراقوا يلهم لم يتوجه على مقاصدهم فان كلامهم مرموز ولاراد على الرمز

وقد ذكرنا القول بعينه سور يانور في مناقشة اسطولا فلاطون ^{فيها} ان الرؤية خروج
الشعاع عن البصر لوجب ان نرى بعض ما ليس في مقابلتنا عند يبوب الرياح لتشتت
الشعاع وانتقاله الى الجهات المختلفة ومنها انه يلزم ان يتحرك الافلاك عند رؤية الكواكب
لان النور الخارج من العين امتنع ان يكون عرضا لان العرض مستحيل عليه الانتقال
فلا يوصف بالدخول والخروج فتعين ان يكون جسمًا اذ لا وجه لساير الجواهر فيلزم ما ذكر
من الخوازيق والتاليان بالبلان فكذلك المتقدم ومنها ان حركة الشعاع في الطبيعة او قسرية
او ارادية والاول بطر والى كانت الى جهة واحدة فوجب ان لا نرى الا من تلك الجهة
والثاني كاذب لحصول الرؤية من جميع الجهات وكذا الثاني لان الفرض خلاف الطبيعة حيث لا طبع
فلا فسر وكذا الثالث والالكان الخارج حيوانا متحركا لا ياتيح والالكان لنا ان تنفذ البصر ولا
نرى المضي والمستضي الذي في مقابلتنا مع سلامة الآلة بان لا ينفذ الشعاع اليها بالارادة
اي هذا الكلام ذكر الفاضل فان قلت اليس ما ذكر في الوجه الثاني يتوجه على جميع اشعة الكواكب
والشمس فكل ما هو جواب الخالف القادحين في القول بان الرؤية خروج الشعاع فهو جوابهم
قلت التوجيه المذكور لان الخالف لهم في المسئلة المذكورة من الطبيعيين القائلين بالانطباع
وصحاب الصور والمثال لا يقولون خروج الاشعة من الكواكب والشمس ومما فانها المستضي
بل يقولون الاستضاءة حدوث الضوء في القابل المقابل دفعة فان قلت من الراسيين
القائلين بان الابصار بالشعاع من لم يفلح وجه من البصر بل قال بالا حاطة وهو ان الهواء
ينقل من شعاع العين فيحمل الشعاع الى جهة قصير ذلك في الابصار فلا يتوجه عليهم شيء
مما ذكر سابقا قلت لا يبطل ذلك المذهب بالوجود المذكور لكنه بوجه آخر وهو ان الابصار
لو كان بذلك لوجب ان لا يرى الكواكب لعدم وصول الهواء المنفعل اليها واما ما قيل
في رد انه يكون الكيفية المنفضية للابصار اقوي عند كثرة النافذ في شدة الانفعال من
المجوع فاذا اجتمعت جماعة من ضعفاء البصر وجب ان يكون ادراكهم للشيء اتم مما عند

عند الانفراد وايضا وجب ان يرى ضعيف البصر مع
الافتياء اشد مما في حالة الانفراد او ما اذا كان طالع
الضعفاء فلا يخفى عن ضعف كماله في من تأمل
فيه فليتنا مل لتسالة

رسالة في زيادة الوجود

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ملهم الصواب لذوي الالباب والصلوة على محمد اكرم من اوتيا الكتاب واعطى فضل
الخطاب وعلى آله وصحبه خير آل وخير اصحاب اما بعد فنقول وبالله التوفيق ان الحكماء
لما قالوا بوجود منظر آخر غير منظر الخارج واشتوا الاشياء وجودا نفسا امرت في ذلك المنظر
بتبشيرهم القول بزيادة الوجود على الماهية في الممكن وكذا المعضلة لما اشتوا شيئا خارجيا
وراء الوجود الخارجي وقالوا بثبوت المعدومات في الخارج تبشيرهم ايضا القول بزيادة
الوجود على الماهية والاشاعة لا الكثرة في الوجود على الماهية مطلقا تبشيرهم عدم القول
بوجود منظر آخر غير منظر الخارج وسعنا نعيم عموم الثبوت من الوجود واما سائر المتكلمين
الجامعين بين القول بزيادة الوجود على الماهية والاشاعة فيحقق امر آخر وراء الوجود الخارجي
من الوجود في الذهن والاثبوت في الخارج فلم يخل مذهبهم عن صعوبة حيث اوجه عليهم ما
اخرج به الشيخ الا شعري على ان الوجود عين الماهية وهو ان قيام الصفة الثبوتية بالشيء
فخرج وجود ذلك الشيء في نفسه ضروري ان ما لا ثبوت له في نفسه لم يمكن ان يتصف بصفة
ثبوتية ولا شك ان الوجود امر ثبوتي فلو كان صفة زائدة على الماهية قائمة بها لزم ان يكون
لها وجود قبل قيام الوجود بها فيلزم ان يكون الشيء الواحد موجودا مرتين ههنا
يلزم تقدم شيء على نفسه ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق او الترتيب في الوجودات
ان كان غير ذلك يعود الكلام في ذلك الوجود السابق بان يقال لو كان الوجود السابق
صفة زائدة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود وجود ثالث وبكذلك كل مرتبة
اي ان يشي والشيء وان التزم ملتزم الشيء في الوجودات بناء على انها من الامور الاعتبارية
والشيء في الامور الاعتبارية غير مستحيل فنقول لا بد من كمال من وجود لا يكون بينه وبين
الماهية وجود آخر قطعا فيكون هو عين الماهية غير عارض لها وذلك لان جميع هي الوجودات
اي لا تتناهي عارضة للماهية فتقتضي ان يكون لها وجود قبلها لا متناهي انصاف المعدوم بالاعتناء

الشبوتية كما توهمه الفاضل الشريف لان لزوم محتم فان الكمية في درجة الاتصاف بالوجود
 على تقدير زيادته عليها لا موجود ولا معدومة غايما حقتنا في رسالتنا المعلقة في تحقيق الاش
 وليس بل ما تقدم من ان قيام الصفة الشبوتية بالشئ فرع وجوده وذلك لوجود لا يكون
 زائدا على الكمية والالم يكن ما فرضناه جميعا جميعا بل يكون غيرها وهو خلاف مذبيكم وهرنا
 آخر ياتي في تضاعيف الكلام باذن الملك لعدام ومن غفل عن تحقيق المقال على هذا المنوال
 قال في هذا المقام ما قال وما اذا بعد الحق الا الضلال وليس لهم ان يجيبوا عن الاحتمال
 المذكور بان يقال ان الضرورة التي ادعيها المتأيد في صفة وجودية هي غير الوجود
 فان البدلية تشهد بان كل صفة شبوتية سوي الوجود فان قيامها بالموصوف فرع
 وجود الموصوف في نفسه واما الوجود فالضرورة فيه على عكس ذلك لانها تقتضي امتناع
 مسبوقية بالوجود لما ذكرتم من لزوم كون الشئ موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشئ
 على نفسه او شئ الوجودات الى ما لانها لا لانه من قبيل التخصيص لاحكام العقلية
 البقينية بسبب ما يعارضها كما يورد اب اصحاب العلوم الطبيعية في احكامها العامة فلا يصح قطعاً
 ثم ان تعليلها بقوله لانها تقتضي امتناع مسبوقية بالوجود لما ذكرتم فاصراً لا يلزم مجرد هذا
 القضاء من الضرورة ان يكون الامر في الوجود على عكس ذلك بل لا بد معه من ثبوت زيادة
 على الكمية وهيل الشاجرة الالهيها فان قلت ليس في قول ابن سينا في التعليق وجود
 الاعراض في انفسها هو وجود ثاني موضوعاتها سوي ان العرض الذي هو الوجود لما
 كان قائماً لها كما جرت ابل الوجود فيكون موجوداً واستثناء الوجود عن الوجود
 فيكون موجوداً لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان
 الوجود وجوداً كما يكون للبياض وجود بمعنى ان وجوده في موضوعه هو نفس وجوده
 في موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه هو وجود ذلك العرض دلالة على
 تخصيص الوجود من القاعدة المذكورة قلت لاننا دلالة على ان الوجود ليس كالاعراض

جلال

موصوفة

بل بينها

بل بينها فرق من حيث ان وجود الاعراض في موضوعاتها وجود لانفسها لا موضوعاتها
 بخلاف الوجود فان وجوده في موضوعه وجود لذلك الموضوع لانفسه وتطايه بل لان
 وجود الكمية ليس حصول الوجود فيها بل نفس الوجود الحاصل فيها فلا بد من التأويل بان
 المراد انه ليس للوجود وجود في نفسه غير وجود موضوعه كما في الاعراض بل وجوده
 الذي هو نفسه وجود موضوعه واما ان ثبوت الوجود الخارجي للكمية في نفس الامر بل
 يستدعي ثبوتها فيه قبل ثبوتها لها ام لا فلا تعرض له في الكلام المذكور ومن هنا تبين ان من
 قال ان ثبوت الشئ للشئ لا يجب تأخره عن ثبوت في نفسه وان استلزم ثبوت في نفسه اد
 كان عين ثبوت في نفسه ثم ذكر الكلام المنقول عن ابن سينا زائداً انه شايده لم يكن
 واقفاً على حقي الكلام المذكور ولا ان يجيبوا عنه بان يقال الضرورة في كل صفة شبوتية
 اي موجود في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة
 في الخارج بل امتناع عن معدومة انما هو العقل وحده ثم هو ثبوت في نفسه ان ليس السلب دافلاً
 في مفهومه لا بمعنى انه موجود في الخارج فلا يكون مندرجاً في ذلك الحكم الضروري لان الضرورة
 لا تفرق بين صفة موجودة وصفة معدومة في استدعاء ثبوتها للموصوف في الخارج ثبوت
 الموصوف في الخارج اذا كان ثبوتها له فيه فان العبرة لكون الثبوت في الخارج لا لكون
 الثابت فيه فان قلت فعلي هذا يصح تقييد الصفة في صورة الاحتياج بالشبوتية قلت
 نعم لا حاجة اليه الا انهم يعتبرونه في تقرير الاحتياج استظهاراً او دفعاً لمعارضة الوهم
 العقل فان الصفة اذا كانت امراً سلبياً يتبادر الوهم الى قبول كون المعدوم في الخارج
 موصوفاً به فيه وبالجمله الكارهم لظهور آخر غير مظهر الخارج وقولهم بان الثبوت مراد
 فيما وقعوا فيه للوجود او فقه في مسألة زيادة الوجود على الكمية اذ به ح لم يسد لهم القول بان
 قيامه بها في الخارج باعتبار ثبوتها فيه قبل قيامه بها كما قاله المعنونة بناء على قولهم
 بثبوت المعدومات في الخارج ولا القول بان قيامه بها في مظهر آخر لنفس الامر غير

جلال

فواجه زاده

منظور الخارج كما قاله الحكماء بناء على قولهم بالوجود الذهني للاشياء ومن لم ينسب له هذا قال في تحرير
 الجواب الثاني يعني ان اراد ان ثبوت الصفة الثبوتية مطلقا سواء كانت موجودة في الخارج
 او لا في ثبوت المثبت له في الخارج فلان وان اراد ان ثبوت الصفة الموجودة في الخارج
 فرع وجود الموصوف فيه فلا يفيد لانا لا نقول بان الوجود وصف موجود في الخارج زائد على
 الكمية بل انه وصف ثبوتي يعني انه ليس السلب داخل في مفهومه عقلي ليس بوجود في الخارج
 فتبوتها لها بحسب نفس الامر في العقل فلا يلزم كونها موجودة قبل ثبوت الوجود لها اي هنا كلامه
 ولم يدرك ان قوله فتبوتها لها بحسب نفس الامر في العقل انما ينشئ على اصل القائلين بان العقل
 منظر آخر لنفس الامر غير منظر الخارج وعامة المتكلمين ينكرونه والكلام على اصلهم فان قلت
 ليس لهم ان ينكروا عدم فرق الضرورة بين صفة موجودة في الخارج وصفة معدومة فيه
 في استدعاء ثبوتها وجود الموصوف في الخارج اذا كان ثبوتها له فيه ويقولوا اما يقتضيه وجود
 الموصوف في الخارج هو الاول واما الثانية فلا تقتضيه وجوده فيه وان كان ثبوتها له فيه
 قلت لا ادفع يلزمهم القول بجواز ثبوت الشيء في الخارج لزوم المعدوم فيه وهل هذا الاضافة
 ظاهرة بطلان ومن بينا انضج فاد ما قيل وهرنا يعني في الجواب الثاني سواء كان شهورا وهو
 ان ثبوت المفومات الثبوتية التي لا يكون السلب داخل فيها شيء فرع ثبوت ذلك الشيء
 ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا واذا كان الوجود زائدا في العقل ثابته لها بحسب نفس
 الامر في العقل يلزم ان يكون قبل ثبوت له في العقل لها وجود آخر فيه ونقل الكلام الى ذلك
 الوجود وليس الوجودات الى غير النهاية وهذا البحث لا ينشئ مع المتكلمين النافين
 للوجود الذهني فانهم يقولون ان ثبوت الصفة الموجودة في الخارج لموصوفها فرع وجود
 الموصوف في الخارج واما المفومات الاعتبارية التي ليس السلب داخل في مفهوماتها
 كالامكان والوجوب والوجود فليس ثبوتها لموصوفاتها فرعاً لوجود تلك الموصوفات
 اما في الخارج فظروا ما في الذهن فلا يلزم لا يقولون به بل قالوا ان ثبوتها لموصوفاتها يثبت

فواجه زاده

على تميزها

72

على تميزها والتمايز لا يستلزم الوجود عندهم كناية المنفاعات فان اجتماع النقيضين متميز عن اجتماع
 الضدين وليس لهما وجود عندهم لانهما الخارج ولا في الذهن واما القائلين بالوجود الذهني
 فعندهم ثبوت الاوصاف التي لا يكون السلب داخل في مفهومها فتوقف على وجود موصوفاتها
 ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا و ثبوت الوجود للكمية اذا كان ذهنا يتوقف على وجودها
 في الذهن قبل وجودها فيه فيلزم كونها موجودة مرتين بل تنس الوجودات الى ما لانهاية له
 الى هنا كلامه اذ على تقدير ان يكون من بينهم ما ذكره هذا القائل يلزمهم الحذور والمذكور ثم ان
 المعترلة من جملة المتكلمين النافين للوجود الذهني وهم معترفون بان ثبوت شيء شيء
 فرع ثبوت المثبت له ولا يلزم ان يكون الشيء الثابت موجودا في الخارج برشدك الى هذا
 انهم يتمكنون بتلك المقدمة في بيان ما ادعوا من ثبوت المعدومات في الخارج فتقوله بهذا
 البحث لا ينشئ مع المتكلمين النافين للوجود الذهني منطوقه فيه فان قلت قد ظهر ما تقدم
 ان المتكلمين النافين للوجود الذهني وعموم الثبوت من الوجود بين الامر من احدى
 تعذر القول بزياة الوجود على الكمية ان قالوا بالمقدمة الثالثة بان ثبوت الشيء موجودا
 كان او معدوما للشيء فرع ثبوت المثبت له والآخر الالتزام بجواز اتصاف الشخص بالمعدوم
 في الخارج بالبرهان ان الكثرة والمقدمة المذكورة ووتعود اثرة الثبوت للغير فوجه الخاص
 لهم عن ذلك قلت وجهه اختيارهم الحالة المتوسطة بان يقال ان ثبوت الشيء للشيء لا يثبت
 على ثبوت المثبت له ولكنه يستلزم ثبوته فانه باقول جزئي بهذا القول يندفع عنهم الحذور
 الاول وبنائه جزئية يندفع الحذور الثاني فان قلت فوجه التعليل لكلامه عن السؤال
 المشهور المذكور سابقا قلت السؤال على الوجه المذكور سهل الاندفاع اذ لهم ان يقولوا
 ان ثبوت الوجود للكمية اذا كان في الذهن انما يتوقف على وجودها في الذهن قبل وجودها
 في الخارج لا على وجودها في الذهن قبل وجودها فيه فاللازم كونها موجودة مرتين مرة
 في الذهن واخرى في الخارج لا كونها موجودة مرتين كلناهما في الخارج او في الذهن والحذور

هو افندي دون الاول انما الاشكال على تقدير تقريره بهذا الوجه القاعده المذكورة لكان انصاف
 الكهية بالوجود موقوف على انصافها قبل ذلك الانصاف بالوجود امانة الخارج فيلزم كونها
 موجودة في الخارج مرتين اولى الذين فننقل الكلام الى انصافها بالوجود الذهني فانه ايضا
 من المفهومات الشبوتية فحكم تلك القاعدة بكون انصاف الكهية به موقوفا على انصافها قبل
 ذلك الانصاف بالوجود امانة الخارج فيلزم الحذور المذكور المار ذكره اولى الذين فيلزم كونها
 موجودة في الذين مرتين وهذا ايضا فاسد على اننا ننقل الكلام الى الوجود الثاني فيلزم
 التس في الوجودات فان قلت الشيء الواحد لا يكون له الا وجود خارجي واحد وقد
 يكون له وجودات متعدده ذهنية امانة ذهني واحد او اذنان متعدده فالخذور وهو تعدد
 الوجود الخارجي للشيء الواحد لا التس في الوجودات وهذا الحذور لا يتأتى في الذين يجوز
 التعدد فيه قلت قد مر الجواب عنه في اول الرسالة فتذكره قبل في جوابه الشيء اذا وجد
 مثلا في ذهنا فلا شك انه ليس له في الخارج الحالة الوجود واحد في ذهنا فاذا توقف انصافه
 بهذا الوجود على انصافه بوجود سابق كان ذلك الوجود امانة ذهنية وهو يتوقف بالوجود ان
 كما مر اولى ذهني آخر فننقل الكلام اليه وتفصيل ذلك انه اما ان يكون موجودا في مدرس
 واحد اولى مدرس متعدده غير متناهيية بوجودات غير متناهيية والاول بطلانا فلزم
 قطعاً ان الشيء اذا وجد في مدرس لا يكون له في ذلك الزمان في ذلك المدرس الوجود
 واحد وهذا ان لم يكن اجلي من عدم تعدد الوجود الخارجي للشيء الواحد فليس
 باضفي منه والثاني يستلزم ان يكون في الوجود اذنان غير متناهيية وربما يمنع بطلان
 ذلك بحوزان لا يكون بينها ترتيب اسلا وان كان بين الوجودات فيها ترتيب لكن
 اذا خضع الوجود الذهني بالعلم الانطباعي كفي في بطلانه ترتيب الصور الادراكية
 ولك ان تقول فعلي هذا يكون الحذور ترتيب الوجودات الذهنية لا الى نهاية لها
 لا وجود الا اذنان الغير المتناهيية فلما وجه للعدول عن الاول الى الثاني لا يقال

اذا اجري

جاء

٦٥
 اذا اجري الكلام في الانصاف بالوجود المطلق لم يتمش الجواب المذكور اذ لا يمكن ان يقال
 انصاف الكهية بالوجود المطلق موقوف على انصاف قبله بالوجود اذ يلزم ان يكون لها
 قبل الانصاف بالوجود المطلق انصاف به لانا نقول الانصاف بالمطلق امانة ضمن الخارجي
 او الذهني فيلزم توقف انصاف به في ضمن فرد على انصافه به في ضمن فرد آخر ولا خذور فيه
 وهذا التفصيل يخرج فاد ما قيل اذا ثبت ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت كما هو
 المشهور عند المتأخرين فثبوت الوجود للكهية يجب ان يكون متأخرا عن ثبوتها في نفسه
 فان لم يلزم حذور في الوجود الخارجي بناء على ما قيل من ان ثبوت الكهية في الذين فلا يلزم
 الا تقدم الوجود الذهني على الوجود الخارجي فلا يخلص عنه في الوجود الذهني والمطلق
 لما عرفت انه كما لا اشكال في الخارجي لا اشكال في المطلق انما الاشكال في الذهني اذ لا
 في المطلق توقف انصافه به في ضمن الفرد الخارجي على انصافه به في ضمن الفرد الذهني ولا
 اشكال فيه كما لا اشكال في توقف الانصاف بالوجود الخارجي على الانصاف بالوجود الذهني
 هذا اذا لم ينقل الكلام الى الوجود الذهني واما اذا نقل اليه فلا اشكال يظهر فيه ايضا و
 بالجملة لا وجه للفرق بين الوجود الخارجي والمطلق بهذا الكلام الرأبي وابطال الماد ذكر صاحب
 القول المذكور في موضع لما ذكرنا في موضع آخر والا فالتحقيق ان توقف الانصاف بالوجود
 الخارجي على الانصاف بالوجود الذهني مشكل جداً اذ يلزم ح ان يتوقف وجود المعلول
 الاول في الخارج على وجوده فيه اذ لا زمن قبله فانه بين الوجود فيه يتوقف على وجوده
 في الخارج فلو توقف وجوده في الخارج على وجوده في الذين يلزم توقف وجوده في الخارج
 على وجوده فيه بالواسطة ومن هنا ظهر فاد آخر فيما قيل حيث تبين ان في الوجود الخارجي
 حذوراً غائبة ان ذلك الحذور ليس الحذور المذكور في الوجود الذهني فكان حقه ان تنفي
 الحذور والمعهود لا جنس الحذور ثم ان القائل المذكور بعد ما تبين عدم الاشكال في الوجود
 الخارجي على رعيه على الوجه المذكور آنفا قال واعلم ان هذا الكلام جديد والتحقيق انه ليس

جاء

في الخارج مثلا الالهية من دون ان يكون هناك امر مستقي بالوجود ثم العقل بضرب من التحليل
 ينتج منه ذلك الامر ويصفه به ومصدق هذا الحكم ومطابقه عين تلك الالهية العينية كما
 ينتج من زيد مثلا الالهية وكلمة بان الالهية ثابتة له مع ان مصداق ومطابقه ليس
 الا ذات زيد وقس عليه الموجود في الذهن فان قلت فما الفرق بين الوجود والذات
 مع ان كلاهما منتزعا من الذات قلت ملاحظة الذات كافية في انتزاع الذاتيات بخلاف
 الوجود اذ لابد فيه من ملاحظة امر آخر مثل وجود علته وآثاره اذ غير ذلك فان قلت فيكون
 الحكم بثبوت عين الانتزاعات المنتزعات لها كاذبا لما بينتم انه لا ثبوت لها اصلا قلت انما
 يلزم الحكم بكونها كاذبا اذا كان الحكم بثبوتها لها ثبوت الاعراض لها اما اذا كان المراد بثبوتها
 لها كونها منتزعة منها بضرب من التحليل او المطلق اشمل له فلا يلزم بها كلامه وليس الامر
 كما زعمه كيف وما ذكرنا ولا على اصل المشايخين وهذا التحقيق على اصل الاشراقين فلا يمكن
 تحقيق الكلام على احد ذينك لاصلين باسني على الاصل الآخر وهذا القائل معتزلي
 ذكرنا حيث قال في شرحه لرسالة المعرفة بالزوراء ان الالهيات بذواتها اثر للفاعل
 اي الفاعل منتزعة لذات المعلول ثم العقل ينتج عن المعلول الوجود ويصفه به كما هو
 رأي الاشراقين لان الفاعل جعله متصفا بمعنى هو الوجود كما هو مذهب المشايخين
 ومن يثبت ان غلط في تقرير الكلام وخطب في تحقيق المقام حيث قرر اسوال علي
 اصل المشايخين وحقق الجواب على اصل الاشراقين وقال القائل المذكور في موضع
 آخر من الحواشي التي علقها على الشرح الجديد للبريد ثم نقول اتصاف شي بآخر فيكون الوجود
 ان وجب ان يتأخر عن اتصافه بذلك النحو من الوجود لزم ان لا يكون نفس الامر
 له فاللاتصاف بالوجود في نفس الامر والاتقدم على نفسه او شئ وان لم يجب تأخره
 لم يمتح الدليل على ان الاتصاف بالوجود الخارج ليس في الخارج ولا محقق عن ذلك الا
 بان يقال المعتبر في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف ان يتأخر الموصوف كسب ذلك

الوجود عن الوصف والالهية لا تتأخر حسب لوجودها رجي عن ذلك الوجود بل حسب الوجود
 في الذهن ولكن يتأخر عن الوجود في نفس الامر حسب الوجود في نفس الامر للعقل
 ان يعتبر الالهية بدون ملاحظة الوجود في وجود الالهية في نفس الامر مما حسب هذا الوجود
 عن الوجود في نفس الامر وان كان غير متأخر عنه حسب نحو آخر من الوجود في نفس الامر
 ايضا انتهى كلامه ويرد عليه ان يقال سلمنا ان للعقل ان يعتبر الالهية بدون ملاحظة الوجود
 ولكن لا صحة لقوله في وجود الالهية في نفس الامر مما حسب هذا الوجود عن الوجود في نفس
 الامر لان مبنا على اثبات وجوده في نفس الامر وراه الخارج رجي والذيني وهذا عالم العقل
 احد من السلف وانما قلنا ان مبنا على ذلك لان الوجود الذي اشار اليه في قوله حسب
 الوجود ليس وجودا خارجيا وذلك لا وجودا ذهنيا لان الالهية غير متأخر عن
 الوجود الذهني ولا عن الوجود في نفس الامر في ضمنه حسب لوجود الذهني وانما قلنا
 ولا عن الوجود في نفس الامر في ضمنه لان مراده من الامتياز عن الوجود في نفس الامر
 حسب الوجود في نفس الامر الامتياز عنه في ضمن الوجود الذهني برشدك اليه بتقليد
 بقوله اذ للعقل ان يعتبر الالهية ايا فانه لو كان مراده الامتياز عنه في ضمن الوجود الخارج رجي
 او في ضمن واحد منهما ايها كان لم يلجأ الى التقليد المذكور فان الامتياز عن الوجود الذهني
 في ضمن الوجود الخارج رجي حسب الوجود الذهني لا على تقدير احتياجه الى البيان لا يناسبه
 البيان بالوجه المذكور كما لا يخفى وانما امتياز الالهية عن الوجود الذهني وعن الوجود
 في نفس الامر في ضمنه في ملاحظة العقل واعتباره وليس ذلك وجودا آخر للالهية والا
 لكان وجود الالهية على الحاء ثلثة وهو خلاف المشهور وما عليه الجمهور وقد قال
 ذلك القائل في بحث الالهية من الحواشي المعنوية المذكورة والحاصل ان ظرف الاتصاف
 بالوجود عن العوارض مطلقا ليس نفس الامر بل اعتبار العقل فقط واما ظرف الوجود
 فيمكن ان يكون هو الخارج او الذهن فيوجد في الخارج والذهن واعتبار العقل جميعا

ما يوجد عن العوارض بحسب اعتبار العقل ولا يوجد في شيء منها ما يوجد عنها بحسب
الواقع مطلقا وهذا القول منه صريح في الاعتراف بان اعتبار العقل ليس من مظاهر نفس
الامر والامتنان ثابت بحسب ليس امتياز في نفس الامر انه قد شئ على الفاضل
التوشي بافهم من كلامه ما يبين في الاختصار ما في نفس الامر في الخارج والذهني والمفهوم
من كلام نفسه المنقول أننا اظهر منه في المناقاة لاختصار المذكور وتفصيل ذلك ان الفاضل
المذكور قال في حاشية شرح الجديد للجويد والحاصل ان الوجود في الخارج لا يمكن ان يكون
للمهية عند وجود ما في العقل والالزام كون المهية موجودة قبل قيام الوجود بها وهذا
يعلم ان الوجود المطلق لا يعرض للمهية عند وجود ما في العقل بل الوجود المطلق والوجود
الخارجي يعرض للمهية في نفس الامر في الخارج وقال الفاضل المذكور ويرد على قوله والالزام
كون المهية موجودة قبل قيام الوجود بها ان الالزام كونها موجودة في العقل قبل وجود
في الخارج وقد مر الكلام فيه مفصلا ويمكن ان يقال انه اراد لزوم كون المهية موجودة
في الخارج قبل وجودها في بعض الصور وهي مهية اول المعلولات وقد مر الكلام فيه
مفصلا ثم قال وايضا اذا لم يكن عرض المطلق والخارجي في العقل كما صرح به اولاً ولا في الخارج
كما صرح به ثانياً فكيف يكون عرضها في نفس الامر وهو محض في الخارج والذهني والظن
ان الفاضل المذكور يقول ان الخارج والذهني مظهران لنفس الامر لا فردان له فالوجود
فيها كالاشقان عن الوجود في نفس الامر لا فردان له فالوجود في نفس الامر تحقيق بدونها
غائبة لا يظهر الا بواحد منها وهذا لا ينافي اختصار مظهر نفس الامر في الخارج والذهني ولنا
زيادة تفصيل في هذا المقام اوردناه في بعض تعليقاتنا ثم قال فان زعم انه نحو آخر من
الوجود في تفسير القسم الاول ما يخص الوجود بحسب نفس الامر مدخل فيه والثاني ما
يخص الوجود بالخارجي مدخل فيه والثالث ما يخص الوجود بالذهني مدخل فيه
ولا يلزم ما ذكر من ان القسم الاول ما ليس بخصوص احد الوجودين فيه مدخل كما لا يخفى

على ذي الطبع السليم بل يلغى ذكر الخصوصية في الوجودين اذ لا مدخل لهما في عموم ايضا ولا يهيب
عليك ان دائرة هذا الايراد على الفهم لا على المفهوم اذ مبني على ان يكون المراد للمهية ثلث
وجودات وقد وقفت على فساد هذا المبتغى على ان الفاضل المذكور محقق لا مثله لمن قسم
العوارض على الوجه المذكور فاعاد على ما قد سبق فلا وجه للاستدراك عليه لما تقدم في هذا المقام
كما لا يخفى على ذي الافهام ثم قال وايضا مثل الخذور الذي ذكره لازم على تقدير الانصاف في نفس
الامر كما مر واراد بامر ما قدمه بقوله ثم نقول انصاف شيء باخر في نحو من الوجود ان وجب ان
يتاخر عن انصافه بذلك الحق من الوجود لزم ان لا يكون نفس الامر نظرا للانصاف في الوجود
في نفس الامر والالتزام على نفسه او شئ والفاضل المذكور ان يقول في دفع ان انصاف
المهية بالوجود في نفس الامر انما يقتضي كونه في حد نفسه بحيث اذا وجد مظهر العقل يكون للمهية
فيه وجود متقدما على ثبوت الوجود لها فيه ولا محذور في ذلك انما المحذور فيها اذ كان النفس
الامر واجودا آخر غير الوجود الخارجي والذهني ويكون الانصاف في نفس الامر بحسب ذلك
الوجود كما فهمه ذلك لتقابل قبلي هذا الايراد ايضا على الفهم السليم وكم من غائب فولا صحى
ثم قال والتحقيق كما عرفت ان الوجود مما ينزعه العقل من المهية وبصفتها به ومصادق ذلك
الوصف هو عين المهية ونحن نقول قد عرفت ان التحقيق على اصل الاشتراقيين فلا يناسب
المقام لان الكلام به هنا على اصل المشايخين ثم قال لكن في نفس الوجودين اشكالا اذ لو نظر
في الوجود الذي هو طرف الانصاف تقدمه على الانصاف بالوجود الخارجي ليس بحسب الخارج
كأن لزم ان لا يكون الانصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشئ على
وان اكتفى بمجرد كونه منتزعا من المهية الموجودة بذلك الوجود لزم ان يكون الانصاف في
الخارجي بحسب الخارج فانه منتزعا من المهية الموجودة في الخارج فوجه كما اشترنا اليه
ان يعتبر فيه بعد كون الانصاف مستلزما لهذا الحق من الوجود ان يكون المهية في ذلك الحق
من الوجود غير مخلوطة بذلك العارض ولذا ان المهية في الوجود الخارجي مخلوطة بالوجود الخارجي

وكذا في الوجود في نفس الامر مخلوطة به بحسب نفس الامر وكذا في الوجود العقلي ايضا مخلوطة به
بحسب نفس الامر لكن للعقل ان يأخذنا غير مخلوطة بشيء من العوارض فهي في هذا الاعتبار
معرفة عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار فهذا هو من الوجود طرق للاتصاف به
وهو نحو من الحاء ووجود الماهية في نفس الامر ويرد عليه ان يقال سلنا ان للعقل ان يأخذنا
غير مخلوطة بشيء من العوارض فهي في هذا الاعتبار معرفة عن جميع العوارض في نفس الامر
لكن هذا الاعتبار غير مطابق للواقع لانها في حد نفسه غير معرفة عنها انما المطابق للواقع
كونها معرفة في ذلك لا اعتبارا ولا اعتبار لذلك لانه ليس من الاعتبارات المطابقة للواقع
والا لكان زيدا مثلاً غير ان بل غير ممكن في بعض الاعتبارات المطابقة للواقع وهذا
بحال الخفي فادع على من له ادنى تمييز فيكون الماهية في الاعتبار المذكور ليس نحواً من الحاء ووجود
الماهية في نفس الامر فالصواب في حل الاشكال المذكور منع لزوم ان لا يكون الاتصاف
في نفس الامر بحسب نفس الامر على تقدير ان يشترط في الوجود الذي هو طرف الاتصاف
تقدمه على الاتصاف قوله لعدم تقدم الشيء على نفسه قلنا مسلم لكنه غير لازم لان الوجود
في نفس الامر هو الوجود المطلق الشامل للوجود الخارجي والذاتي وقدمه ان الاتصاف
بالمطلق اما في ضمن الخارجي او الذاتي فاللازم توقف اتصافها به في ضمن فرد على اتصافها
به في ضمن فرد آخر ولا محذور فيه والجب ان هذا الغائل واقف على هذا وقد ذكر في بحث
الوجود الذاتي من الحواشي المذكورة ومع ذلك كيف يقرر ههنا الملازمة المذكورة فان
قلت اذا كان التحقيق المذكور على اصل الاشرا فيبين دون اصل المتباينين فواجه الحلال
الحلال الاشكال المتوجه عليهم بوجهين احدهما لزوم توقف وجود المعلول الاول في الخارج
على نفسه على ما سبق بيانه والاخر لزوم النسب في الوجودات الذهنية وذلك بطال لان
الوجود الذهني مخصوص بالعلم الانطباعي فنرتب الوجودات الذهنية اليها غير النهاية
يستلزم ترتيب الصواب لا دراية اليها غير النهاية وهو يخرج بان برهان التطبيق فيه لان الاتصاف

المذكور

71
المذكور غير ثابت بل الظاهر عدمه على ما بينا في رسالتنا المعلقة في تحقيق الوجود الذهني بل لانه
ح تأخذ جميع الوجودات العارضة للماهية ونقول لا بد من وجود آخر غير تلك الوجودات لان
جميع تلك الوجودات عارضة للماهية ثابتة لها فيقتضي ان يكون لها وجود قبل تلك الوجودات
حكم المقدمة القائمة بثبوت شيء شيء فرع ثبوت المثبت له وذلك لوجود ليس واحداً منها
ضروري ان تقدم عليها بالاس فيلزم ان لا يكون الماخوذ جميع الوجودات العارضة للماهية
مخرج هذا الوجود منه وخلاف المفروض وقدم وجه آخر في اول الرسالة قلت اما الحلال
الاشكال الاول فيبان يقال على ما اشترنا اليه فيما سبق ان الاتصاف بالوجود الخارجي في نفس
الامر وذلك لا يقتضي وجود مظهر بالفعل بل يكفي ان يكون الماهية حيث اذا وجد مظهر فمبني
الوجود لها في لا يتوقف ثبوت الوجود الخارجي للماهية على وجود مظهر العقل بالفعل حتى يلزم
المذكور لا يقال ننقل الكلام اليه كون الماهية بتلك الهيئته ونقول ان كان ثبوتها في
الخارج يلزم تقدم الوجود الخارجي عليه فيلزم المحذور واللازم على تقدير كون ثبوت الوجود
الخارجي للماهية في الخارج وان كان في الذين يلزم المحذور المذكور لاننا نقول بثبوتها ايضا في نفس
الامر على الوجه المأذون ذكره وغاية ما يلزم من النسب في الكوان الاعتبارية ولا برهان على بطلانه
واما الحلال الاشكال الثاني فيبان يقال ان ظهور ما في نفس الامر في مظهر العقل ووجوده فيه
موقوف على اعتبار العقل والسفاهة والعقل لا يقدر على الاعتبار والاتفات اليها غير النهاية
فلا يوجد فيه امور غير متناهية مفصلة مرتباً بعضها على بعض وهذا تأويل قولهم ان النسب
في الامور الذهنية جازي فيهم ارادوا به ان الامور الذهنية يجوز ان يكون حيث اذا التصرف
التفت اليها العقل واعتبر وجودها متسلسل الى نهاية لها الا انه لا يقدر على الاعتبار الواسع
بذلك لان النسب يقع فيه بالفعل ولا يكون مستحيلاً كما هو المتبادر اليه الفهم من الكلام المذكور
فانه وهم فاسد فان قلت انما تقدم هو ان معنى وجود الشيء في نفس الامر كونه حيث
اذا وجد مظهر فمبني وجود ذلك الشيء وعلى ما ذكره ههنا يلزم ان يوجد المظهر ولا يظهر فيه

ابن الخطيب

بعض ما في نفس قوت كفي قابلية الظهور من جانب الظاهر ولا يفرق فيه عدم الظهور بالفعل للقصور
من جهة المظهر فتدبر ومن الشاغلين في هذا المقام من قال في حقيقته ان ثبوت الوجود للمهية
في الذين انما يكون اذا فصل العقل للمهية الموجودة اليه مهية من حيث هي ووجودها حسب
الوجود اليها بالثبوت اذ ليس الثبوت الذهني كثبوت البياض للجسم بحيث يجمع الثابت
والمثبت له في الذين اجتماع القابل والمقبول سواء لاحتلها العقل او لابل معنى الثبوت
الذهني ان العقل اذا لاحظ المهية وما ثبت لها في الذين كالوجود مثلا لاحظ النسبة بينهما
ثم يجد العقول من احد بهما نفس المعقول من الآخر ولا جزالة بل وجد صادقا عليها ونسب
اليها وعلم عليها نسبة وملا مطابقين للواقع في يكون المهية اليه نسب اليها الوجود
موصوفة في العقل بالوجود وان فصل تلك المهية اليه لاحتلها ايضا اليه مهية ووجود
نسب اليها الوجود كان لها وجود آخر ولا يلزم للعقل من الاعتبار ان لا يابل لا يمكن
فينقطع النسب بانقطاع الاعتبار فان قبل العقل انما نسب الوجود اليه المهية من حيث
هي لا اليه المهية الموجودة فليس لها وجود حتى يفصلها في المرتبة الثانية اليه مهية ووجود
وايضا يلزم ان تكون موجودة مرتين وان لم يلزم النسب في الوجودات اليه ما لانها لية له
وهو ايضا في قلنا العقل وان لاحظ المهية من حيث هي معرفة عن الوجود والعدم
لكنها موجودة في العقل عند الملاحظة وان لم يلاحظ وجودها فان عدم الاعتبار غير
اعتبار لعدم فاذا توجه اليها ثانيا يفصلها ايضا اليه مهية ووجود وهكذا وان لم
لا يجوز وجود مرتين على ما ذكرنا فان المهية الموجودة في الذين اذا فصلها العقل اليه
مهية ووجود ونسب ذلك الوجود اليها يكون المنسوب اليه بذلك الوجود موجودا
في العقل قبل نسبة الوجود اليها فانه لا يخفى تصرفات العقل ولا يذهب عليك ان
منشاء ما ذكر في السؤال او لا و آخر اقوله وان فصل تلك المهية اليه لاحتلها ايضا اليه مهية
ووجود ونسب الوجود اليها كان لها وجود آخر اما كونه منشاء لما ذكره ثانيا فلفظ

واما كونه

واما كونه منشاء لما ذكره او لا فلان المراد من الوجود في قوله فليس لها وجود حتى يفصلها في المرتبة
الثانية اليه مهية ووجود وجود آخر غير الوجود الاول فما ذكره في معرض الجواب خارج عن ناسج
الصواب لان مبناه على ان يكون الوجود واحدا ويكون التعدد في اعتبار العقل اياه في كل مرتبة
من مرات التفصيل وهذا غفول عن منشاء السؤال وذهول عن تقييد الوجود بالحاصل في المرة
الثانية من التفصيل بقوله وجود آخر فتدبر ثم قال ذلك الغافل ويرد على هذا الجواب انه لا
ان المهية منصفة في نفس الامر بالوجود فان كان نفس الامر عبارة عن نسبة العقل الوجود
اليها يكون الاتصاف بحسب اعتبار العقل وفرضه فلا يكون الاتصاف حاصلا قبل نسبة العقل
الوجود اليها مع انهم قد صرحوا بان معنى كون الشيء موجودا في نفس الامر انه موجود في حد ذاته
لا بحسب اعتبار المعبر وفرض الفارض بل لوقف النظر عن كل اعتبار وفرض يكون موجودا
حتى بالغ بعضهم وقال نحن نعلم بالضرورة انه لو لم يكن في الوجود عقل عاقل ولا ذين ذاهين فانه
المفاهيم منصفة في حدود ذاتها في الصفات وايضا يلزم ان لا يتصف تلك الاحكام بطبيعة
نفس الامر لا مشاع مطابقة الشيء لنفسه والجواب عن الابرار الاول ان نفس الامر ليس عبارة
عن نسبة العقل الوجود اليها حتى يلزم ان يكون الاتصاف بحسب اعتبار العقل وليس فيها
تقدم من الكلام المذكور في معرض الجواب ما يدل على ذلك فانه كان مقصورا على بيان حال ثبوت
الوجود للمهية ولم يقع فيه التعرض لبيان حال نفس الامر وكون الشيء موجودا فيه وقد مر
من قبلنا في حقيقته ما يتقنع لطالب الحق وحاصله ان الوجود في نفس الامر اذ لم يكن
بحسب الخارج لا يتوقف على وجود مظهر العقل بالفعل وقد افصح عن هذا قول الحق في الطوسي
في تلخيص الغلصل وكون الشيء واجبا في الخارج هو كونه بحيث اذا عقل عاقل مستد اليه
الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجود انتهى ومراد من الخارج الخارج عن
اعتبار العقل وفرضه فينطبق على ما اردنا من نفس الامر واما الجواب عن الابرار
الثانية فسيأتي ثم قال ذلك الغافل ويمكن ان يدفع الاول بان المراد من قولهم في نفس الامر

ثابت في حد ذاته نعم لا حسب اعتبار العقل وفرضه هو انه ليس من مخترعات العقل
 كزوجة الجنة بل ان الموصوف بحال صحت للعقل ان ينتج منه ذلك الوصف وينسب اليه
 والثاني ما ذكره بعض الفضلاء من ان المطابقة اضافة يكفيها التمايز بحسب الاعتبار
 ولا خفاء في ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمقاييس بينهما مجرد نسبة الجانية او سلبية
 يفتقرها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر
 الى نفس ذلك المعقول من غير اعتبار خصوصية المدرك والخبر بهي المرات بالواقع وما في
 نفس الامر حقيقة بين النسبة يكون بمعنى انها هي الواقع وما في نفس الامر حقيقة النسبة
 المعقولة لزيد او عمرو او الملقوفة لهما او غيرهما بين ذينك المعنيين يكون بمعنى انها
 مطابقة لتلك النسبة الواقعة اي على وفقها في الاجاب والسلب واصاب في الجواب
 عن الايراد الثاني واما ما ذكره في الجواب عن الايراد الاول فظاهر الانطباق على اصل
 اهل الاشتراق على ما بنيت عليه هذا الكلام بينا على اصل المشايخين ثم قال ذلك القائل
 وفيه بعضهم الى ان الاتصاف العقلي بحسب نفس الامر معناه ان يكون الشيء في حالة يمكن
 للعقل ان ينتج عنه صفة وبصفة بها وينبع الحالة ثابتة للشيء بحسب نفسه لا يتوقف
 على فرض العقل واعتباره وليس في الاتصاف بهذا المعنى انضمام احد الشئين الى الآخر
 حتى يحتاج قبله الى وجود الموصوف بل مطابق هذا الاتصاف الى ذات الموصوف فقط
 فلا يلزم ان يكون قبل الوجود وجود آخر فلا يتس الوجودات وفيه ايضا نظر لان مطابقة
 النسبة لامر واحد غير معقول والاتصاف بمعنى نسبي لا يعقل الا في متعدد فعند حصول
 الموصوف في الذين اونه الخارج من غير ان يكون معه صفة في الخارج اونه الذين لا يتصور
 اتصاف به نعم يمكن ان يكون عند وجوده في احد الصالحات لا يعقل منه هذا الوصف فيكون
 بين الصلوحية ليس باتصاف بل ذلك الوصف حقيقة بل منشاء لان يتصف به في العقل
 وان سمي بين الصلوحية بالاتصاف بسبب كونه منشاء له مجازا فلما مناقشة اراد

بالبعض

بالبعض المذكور الفاضل الدواني وقد مر منا نقل كلامه بعبارة وبيانه انه تحقيق على اصل
 الاشتراقيين واما النظر الذي اوردوا فمن قبيل المواخذة اللطيفة ولا وجه له في الحكمة
 الرسمية فكيف في حكمة الاشتراق فانهم فسدوا الاتصاف بمعنى غير معهود وبينوا له المطابق
 ولم يريدوا به ايضا ما هو المعنى المعروف للمطابق فليس لاحد ان يناقش في واحد من الموصوفين
 بانه مخالف للغة والعرف العام ولا يلزمهم ايضا ان يكون استعمالهم ذينك لبارنين على قانون
 الجواز اللغوي حتى يحتاجوا الى بيان العلاقة الجزئية بين الموضوع له والمستعمل فيه ثم ان قوله
 فعند حصول الموصوف في الذين اونه الخارج من غير ان يكون معه صفة في الخارج اوني
 الذين لا يتصور اتصاف به ثم فان تحقق الاتصاف في احد المظهرين انما يقتضي تحقق الموصوف فيه واما تحقق الصفة في
 فيه فغير لازم الا يري ان الاعني يتصف بالشيء في الخارج ولا تحقق فيه للشيء واما قوله وان سمي
 بين الصلوحية الى فعبه ذلك ما اولا فلما عرفت انها مجرد اصطلاح فلما حجة فيها الى العلاقة
 واما ثانيا فلان صفة على تقدير التوضيح لشيء عبارة الاتصاف ان يتوضيح لشيء عبارة المطابقة
 ايضا ولعله لم يقدر على تصحيحها على الوجه المذكور في قرينها فافترض عنها ثم قال ذلك القائل و
 لعل مراد القوم من الاتصاف في قولهم ان الاتصاف انما يتوقف على وجود الموصوف
 دون الصفة هو الاتصاف بهذا المعنى ويرد عليه ان عبارة النطق لاتناسب المقام لان
 الفاضل الذي نقل الكلام عنه قد اوضح عن هذا المعنى بعبارة واضحة حيث قال فان قلت
 لم صار الاتصاف يقتضي ثبوت الموصوف في طرف ولا يقتضي وجود الصفة فيه مع ان
 كليهما طرفا قلت لان الاتصاف اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود
 او كون الموصوف في نحو من الخاء الوجود بحيث لو لاحظ العقل صفة له ان ينتج عنه تلك
 الصفة مثال الاول اتصاف الجسم بالبياض ومثال الثاني اتصاف زيد بالعمى ولا شك
 ان هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف في طرف الاتصاف ضرورة ان ما لم يكن الشيء موجودا
 في الخارج مثلا لم يقع منه انتزاع وصف ولا يستلزم وجود الصفة فيه اذ العقل قد ينتج

انما لا يلزم الموصوف
 موضع اللغة منه

فيه واما تحقق الصفة في

من الوجود الخارجي امورا الجانية وسلبية لا تحقق لها في الخارج وبصفه بها وصفها و
وقد فصل هذا المعنى بعبارة اخرى في موضع آخر من كتابه ثم قال ذلك القائل وايضا قالوا ان
نفس الامر هي نفس الشيء فيكون الشيء موجودا في نفس الامر موجودا في حد نفسه وذلك
امانة الدين او في الخارج وحصرها فيها والاتصاف بالمعنى المذكور ليس في الخارج بل في الاعيان
وهو في ذاته قبل ان يسلب حد بها الى الآخر فليعلم ان يكون نفس الامر محققا في
الخارج والعقل ولم يقولوا به وماخذ هذا ما اوردوه من ان الفاضل الذي في العالم الفاضل هو
في الشئ الجدي لا يتغير وقد مر تفصيل ذلك وبيان وجه الشك عنه فتذكرتم قال ذلك القائل
للهية ثبوت غفلي بحسب نفس الامر بالمعنى الذي ذكره وتوقف الثبوت بهذا المعنى على وجود الموصوف
سابقا لما هو فيما هو في الوجود من المخلوقات العقلية فان صلاحية انتزاع تلك الاوصاف
توقف على وجود ما ينتزع منه في الجملة فيكون ثبوتها بالمعنى المذكور مسبوقا بالوجود واما
الوجود ففصله انتزاعه انما هي يكون الموجود موجودا بهذا الوجود ولا يوجد في غيره فليعلم
كونها موجودة مرتين ولا تنس الوجودات فلا يكون من قبيل تخصيص الاحكام العقلية
البدئية بسبب ما يعارضها فان البدئية الكلية انما هي في الاتصاف بالمعنى المشهور لا في
الاتصاف بهذا المعنى ويرد عليه انه لا مجال لان يكون صلاحية انتزاع الوجود يكون الموجود
موجودا بهذا الوجود لان هذا الكون فرع اتصاف الالهية بالوجود الذي مرجعه الى تلك
الصلاحية فلو كانت هي عبارة عن الكون المذكور يلزم ان يكون الشئ فرعاً لنفسه
في فالضرورة العقلية كما تفرق بين الوجود وسائر
الاوصاف في الاتصاف بالمعنى المشهور كذلك
لا تفرق بينه وبينها في الاتصاف بهذا
المعنى كما لا يخفى على من انصف والتجرب
عن التعريف اتصف
فمن الرسالة

هذا المعنى المشهور لا في الاتصاف بالمعنى المشهور بل في الوجود
فليعلم كونها موجودة مرتين ولا تنس الوجودات فلا يكون من قبيل تخصيص الاحكام العقلية
البدئية بسبب ما يعارضها فان البدئية الكلية انما هي في الاتصاف بالمعنى المشهور لا في
الاتصاف بهذا المعنى ويرد عليه انه لا مجال لان يكون صلاحية انتزاع الوجود يكون الموجود
موجودا بهذا الوجود لان هذا الكون فرع اتصاف الالهية بالوجود الذي مرجعه الى تلك
الصلاحية فلو كانت هي عبارة عن الكون المذكور يلزم ان يكون الشئ فرعاً لنفسه

رسالة في تحقيق بسم الله الرحمن الرحيم الروح الات في

الحمد لله الذي خلق الانسان الجواد لنفسه وروحا وجعل ذلك لتعريب العجيب علي
قرائن اسرارها والصلوق على الرسل هداة السبل خصوصا منهم من هو اشرافهم
اسما وافرهم قسما اعلم ان الشخص الانسان في بظاير الكسيف جسد للمانية نافض وكامل
تام زائل وبياضه اللطيف جسم نوراني سارني الهيكل المحسوس سر بان المادية الورد
والنارني النعم كامل غير قابل للزوال وحامل لصفات الكمال من العقل والهمم وبشره الشريف
لطف رباني كل في وصفه اللسان ليس قرينة وراعي عبادان قال الامام الرازي في التفسير الكبير
انهم قالوا لا يجوز ان يكون الانسان عبارة عن هذا الهيكل المحسوس لان اجزائه في القوى
الزبولى والزبانية والنقصان والاستكمال والزو بان ولا يمكن ان الانسان من حيث
هو هو امر باق من اول عمره الى آخره وغير ابداني غير ابداني فالشار اليه عند كل احد بقوله
انا وجب ان يكون مغايرا لهذا الهيكل ثم اختلفوا عند ذلك في ان الذي يشير اليه كل
احد بقوله انا اتي شيئا هو والا قول فيه كثرة الا ان استدلالهم تفصيلا وتلخيصا انها اجزاء
جسمانية سارني في هذا الهيكل سر بان المادية الورد والدين في السهم والثانية النعم
ثم ان المحققين منهم قالوا ان الاجسام التي هي باقية من اول العمر الى آخره مخالفة بالمسبية
والحقيقة للاجسام التي منها اشتمل هذا الهيكل وتلك الاجسام حية لذاتها مدركة لذاتها
نورانية لذاتها فاذا خالطت هذا البدن وصارت سارني في هذا الهيكل سر بان
النارني النعم صار هذا الهيكل مستنيرا بنور ذلك الروح متحركا بحركته ثم ان هذا الهيكل
ابداني الزو بان والتحكم والتبدل الا ان تلك الاجزاء باقية كالحاها وانما لا بد من
لها التحكم لانها مخالفة بالحقيقة لهن الاجسام القالبية فاذا قد بهذا القالب انفصلت
تلك الاجسام اللطيفة النورانية الى عالم السموات والقدس والطهارة ان كانت
من زمرة السعداء والى الجحيم وعالم الافات ان كانت من زمرة الاشقياء الى جهنم
واذا تحققت ما تلوناء عليك فقد وفقت على بطلان الاستدلال بتخليل البدن

هذا المعنى المشهور لا في الاتصاف بالمعنى المشهور بل في الوجود
فليعلم كونها موجودة مرتين ولا تنس الوجودات فلا يكون من قبيل تخصيص الاحكام العقلية
البدئية بسبب ما يعارضها فان البدئية الكلية انما هي في الاتصاف بالمعنى المشهور لا في
الاتصاف بهذا المعنى ويرد عليه انه لا مجال لان يكون صلاحية انتزاع الوجود يكون الموجود
موجودا بهذا الوجود لان هذا الكون فرع اتصاف الالهية بالوجود الذي مرجعه الى تلك
الصلاحية فلو كانت هي عبارة عن الكون المذكور يلزم ان يكون الشئ فرعاً لنفسه

هو ستر الوحده الذي اشير اليه في قوله تعالى فان الحاء والميم مابه الاشتراك بين
اسمي الرحمن ونجدد فافهم استر كلامه وكما ان الموت نوعان اضطراري واختياري
كذلك الولاء نوعان اضطراري مخلوق الله تعالى ولا دخل فيه ككسب والاختيار وذلك
ظاهر واختياري يحصل بالكسب هو الذي اشار اليه عيسى دم من ملكوت السموات
من لم يولد مرتين ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض بالجنود

بالتجود عن الهيئات الجسمانية والتغلقات البدنية

فانفذوا واخرجوا في سلك الارواح المكلوتية

والنفوس الجبروتية واتصلوا بالحضرة

الالهية لانفذون الابسلطان اي

نحلة بيته هي التوحيد

رسالة في بيان ^{لم} بسم الله الرحمن الرحيم المعاد الجسماني
الحمد لله رب العباد منه المبدأ واليه المعاد والصلوة على من اخبر بحشر الاجساد محمد
خير من يدي اليه طريق الرشاد وعياله وصحبه والتابعين باصان اليه يوم التناد
اما بعد فهذه رسالة مرتبة في بيان المعاد الجسماني وتفصيل ما وقع فيه من الخلاف بين
السلف قال الامدي في ابكار الافكار ذبيت الفلاسفة والتناسخية وكثير من
العقلاء ايا المنع من ذلك وذهب اهل الحق من الاسلاميين والمشرعين الي
وجوب ذلك في بعض الاجسام ثم اختلف القائلون بذلك فمنهم من اوجب لعاق
المكلفين عقلا كالاعتزال بناء على اصولهم من وجوب الثواب على الطاعة والعقاب
على المعصية ومنهم من اكمل الوجوب العنلي ولم يوجب ما اوجب اعادته بغير السمع
كالاشاعرة ومن تابعهم ويوافقوا اما الحق اما الوجوب عقلا فمن جهة انه مبني على
القول بانجاب ثواب الطابع وعقاب العاصي على الله تعالى وهو بط لا سبق

في التعديل

في التعديل والتجوير واما الوجوب السمي فلانه قد ثبت جواز الاعاق عقلا فاذا اخبر الشارح
عن وقوعها وورد السمع بها لزم القول بوجوبها ودليل ورود السمع بها ما علمه بالضرورة والنقل
المؤثر من اخبار جميع الانبياء عليهم السلام بالمعاد الجسماني والشرعية طائفة بما ورد على
الرسول المؤيد بالمعجزات الدالة على صدقه من الآيات والاخبار الدالة على وقوعه في الدنيا
ونشره وقال الامام في المحصل فان قيل اما الكلام في الامكان مبني على اصول قد مر القول فيها
وما عليها فلا يعيد سلمنا لكن لا ثم ان الصادق اخبر عنه قوله جميع الانبياء عليهم السلام
ثم فان الانبياء عليهم السلام لم يخبروا الا بالمعاد الروحاني فاما محمد عليه السلام فقد جاء
في شرعه ما يدل على المعاد الجسماني وقال الحق الطوسي في تقييده اجمع المسلمون على المعاد
البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد فقال القائلون باعاق المعاد ان الله تعالى يعيد المكلفين
ثم يعيدهم وقال القائلون بامتناعه ان الله تعالى يفرق اجزاء ابدانهم الاصلية ثم يؤلف
بينها ويخلق فيها الحيوة واما الانبياء المتقدمون على محمد عليه السلام فانما خبروا من كلامهم
ان موسى دم لم يذكر المعاد البدني ولا انزل عليه في التورية لكن جاء ذلك في كتب
الانبياء الذين جاؤا بعده كزقيل وشعشع ادم وكذلك اقر اليهودية واما في الانجيل
فقد ذكر ان الاحبار يصيرون كالملائكة ويكون لهم الحيوة الابدنية والسعاد العظيمة
والاظهر ان المذكور فيه المعاد الروحاني واما القرآن فقد جاء فيه كلاهما اما الروحاني
ففي مثل قول عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين ولذيقوا حسرتهم
وزياد ورضوان من الله اكبر واما الجسماني فقد جاء اكثر من ان يعيدوا اكثر مما
لا يقبل التأويل مثل قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها
اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فيقولون من يعيدنا قل
الذي فطركم اول مرة احسب الانسان ان لن ينجع عظامه بلي قادرين على
ان نسوي بنانه ايذا كنا عظاما مخزاة وقالوا الجلودهم لم تشهد ثم علينا قالوا

انطق الله الذي انطق كل شيء كلما نجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرا يوم تنطق
الارض عنهم سرا عا ذلك حشر علينا يسير وانتظر الى العظام كيف ننشرها ثم نكسوها لحما
افلا يعلم اذا بعثنا ما في القبور الى غير ذلك مما لا يمكن ان يخصي وقال الامام حجة الاسلام
ابو حنيفة الفراء في كتابه الموسوم بالمصنوع به على غير اهل عود النفوس الى الجسد
بعد مفارقتها امر يمكن غير محيل ولا ينبغي ان يتعجب منه بل التعجب من تعلق النفس
بالبدن في اول الامر اظهر من تعجب عودنا اليه بعد المفارقة وتأثير البدن من النفس
تأثير فعل وتخير ولا يبرهان على استحالة عود هذا وصيرورة هذا البدن مستعدا مرة
اخرى لقبول تأثير وتخيره بقي هذا تعجب من ضعفاء العقول وهو ان ذلك الاستعداد
الان في يحصل قليلا قليلا بالتدرج من نقطة في قرار مكين ثم من علقته الى تمام الخلقة
واذا لم يكن كذلك لا يقبل استعداد قبول التخير ورفع هذا التعجب ناقدا بينا ان
ما هو ممكن بالتدرج حدوثه ممكن حدوثه دفعة واحدة في الثاني والتوالد ان يكون
بالتدرج اما التولد فلا يكون بالتدرج ان المحسوس الا يرى ان الفاعل الذي يتوالد
يكون بالتدرج وباجماع الذكر والانثى وبعد حمل وسفر وان التولد منه يكون
دفعة واحدة فانه لم يوجد قط مدر ولا تراب بعينه فارو بعضه بالبقع قريب الى
جم انما فكذلك الذباب الذي يتولد في الصيف من العفونات يكون دفعة ولم
نوجد عفونة تغيرت عن حالها وصارت بالبقع قريبة الى الذباب بل يستحيل في بابا
من غير مهلة وتدرج والثبات الثاني تولدته من تلك الاجزاء الى كانت في الاصل
وان تفرقت وان خلقت بفرض بعض صورنا فيرة الله تعالى وايضا الصور تلك الصور
الى موادها وتختل المزاج الخاص مرة اخرى ولها نفس حدثت عنه حدوث ذلك
المزاج ابتداء فبعود بالتخير والتصرف اليها بالعلاقة التي بينهما مثال ذلك كلب
السفينة غرقت السفينة وتفرقت اجزاؤها وانتقل الراكب بالسباحة الى جزيرة ثم
نزد

ثم ترد تلك الاجزاء بعينها الى الهيئة الاولى وتطو وتؤكد عاد اليها كالبسفينة واجزاءها وتصرف
فيها كما شاء فلا يجب ان يستحق بهذا الحشر وجميع الاجزاء والمزاج المجدد نفس اخرى فان حدوث
المزاج يستحق حدوث نفس له اما عود المزاج الى الحالة الاولى لا يستحق الا عود النفس الى
الحالة الاولى واما طلق من طلق ان الاجزاء الارضية لا تفي بذلك فظن ووهيم لا اعتبار بهما
فن قاس الانسان والاجزاء الارضية التي فيه باجزاء الارض واتي مهندس استخرج بالمساحة
ذلك الحد واما الاختلاف المراجع الى ذلك في الكتب الشرعية في التورية ان اهل الجنة يمشون
في النعيم قسمة الصر عشر الف سنة ثم يصيرون ملائكة وان اهل النار كذلك وازيد ثم يصيرون
شياطين وفي الاجيال ان الناس يحشرون ملائكة لا يطهون ولا يشربون ولا ينامون ولا
يتوالدون وفي القرآن ان الناس يحشرون كما خلقهم الله في اول مرة كما قال فسيفولون من
بعيدنا قل الذي فطرهم اول مرة وسؤال ابراهيم عم له في رب اربك كيف في الموتى وقول
عمر بن الخطاب ان الله بعد موتها فاما الله مائة عام ثم بعثه وملك اصحاب الكهف
وقول الله تعالى وكذلك بعثناهم ليعلموا ان وعد الله حق ولا تلهي ان بين النشأة كائنة فكنة
بحسب الايمان بها وكان في قديم الدهر فيها اختلاف الناس والانبيا صلوات الله عليهم
يشبهون تلك البرايين والامثلة المحوسة والتعجب من النشأة الاولى اكثر من النشأة الاخرى
الا ان النشأة الاولى محسوسة مشاهدة معقاة فقط التعجب في هذا كلامه والظاهر ما نقله
من التورية المعاد البدني فيكون مخالفا للظاهر الذي ذكر صاحب تلخيص المحصل واما الظن
الذي روي فينا ان ابدان غير متناهية العدد على اسل الفلاسفة واجزاء الارض
متناهية فاذكر لا يجدي نفعا في دفعه بل لا بد منه من الفسك بطلان كون الابدان غير
متناهية العدد فان العالم حادث عندنا وسيأتي تحققة هذا الكلام باذن الله تعالى وقال
الآمدي في ابحاث الافكار بعد التفصيل المشيع بذكر الآيات والاحاديث الدالة على
وقوع المعاد والجسمانية والادلة السمعية في ذلك مستعدة لاجوبها كتاب ولا يحصرها خطاب

ولكلها غاية في الدلالة على حشر الاجساد ونشرها مع امكان ذلك في نفسه فلا يجوز تركها من غير
دليل لكن اهل الاعاق لا جسام بالاجاد بعد عدمها او بتأليف اجزائها بعد تفرقها فقد اختلف
فيه والحق امكان كل واحد من الامرين والسمع موجب لاحدهما من غير تعيين وبتقدير ان
يكون الاعاق للاجسام بتأليف اجزائها بعد تفرقها قبل يجب اعاقه عين بقضي ومضي من
من التأليفات في الدنيا وان الله في جواز ان يؤلفها بتأليف آخر فذهب ابو ناسم الى
المنع من اعاقها بتأليف آخر مصير آمنه الى ان جوابه الاشخاص متخالفة وانما يتخير
كل واحد من الآخر بتعيينه وتأليفه الخاص فاذا لم بعد ذلك لتأليف الخاص به فذلك
الشخص لا يكون هو العايد بل غيره ويوكل مخالف لما ورد به السمع من حشر
الناس على صورهم ومذهب من عدا من اهل الحق ان كل واحد من الامرين
جائز عقلاً ولا دليل على التعيين من سمع وغيره وما قيل من ان تعيين كل شخص
انما هو مخصوص بتأليفه لا في ذلك بل جاز ان يكون بلونه او بعرض آخر مع التأليف
ومن مذهب ابو ناسم انه لا يجوز اعاقه غير التأليف من الاعراض فما هو جوابه
عن غير التأليف هو جواب لنا في التأليف وما ورد به السمع من حشر الناس على
صياهم ليس فيه ما يدل على امتناع اعاقه غير ما يقتضيه من التأليف ولا مانع من
ان يكون الاعاق بمثل ذلك التأليف لا بعينه فهل يجوز ان يخلق الله تعالى في الاجسام
المعاقه جوابه اخر ابدية عليها فذلك مما انكر المعتزلة وهو مبني على فاسد اصولهم
من وجوب رعاية الكلمة واجاب الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية و
امتناع عقاب من لم يعصه وثواب من لم يطع وهو باطل بما اسلفناه في التعديل
والجواب والذي عليه اهل الحق من الاشاعة ان ذلك جائز عقلاً وواقع سمعاً بدليل
قوله ان سنن الكافر بصير في النار مثل احد وقوله دم يصير جلد الكافر في النار اربعين
ذراعاً بذراع الجباد وهو ضرب بذراعان وما ذكرناه ذلك مما يستحق الروايات به عند

اهل

اهل النقل فكثير غير قليل الى هنا كلامه قد تبين مما ذكره ان المتفق عليه عند اهل الحق وفروع
المعاد الجسماني مطلقاً واما تعيين ان بالاجاد بعد الاعدام بالجمع بعد التفرق فمختلف فيها
بينهم والسمع لا يعين واحداً منهما على القطع فنقول الامام الرازي في المحصل اجمع المسلمون
على المعاد بمعنى جميع الاجزاء بعد انفراقها خلافاً للفلاسفة ليس بذلك لما عرفت ان الوفاق
والخلاف في اصل المعاد لا في وصفه قال صاحب المواقف هل بعدم الله في الاجزاء البدئية
ثم يعيد ما او يفرقها ويعيد فيها التأليف الحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نقياً ولا اثباتاً
لعدم الدليل على شيء من الطرفين وما يلحق به على الا يملك من قوله في كل شيء ناكلاً لا وجه
ضعيف في الدلالة عليه فان التفرق يهلك كالا اعدام فان يهلك كل شيء فوجه عن صفاته
المطلوبة منه وزوال التأليف الذي يصلح الاجزاء لا فعالها ويتم منافعتها والتفرق كذلك
وهنا توجه آخر وهو ان الممكن لما كان في حد نفسه عارياً عن الوجود فهو ناكلك النسبة
الى الواجب في قائله لملك بهذا المعنى لازم ذاته لا ينكك عنه في حالتي وجوده وعدمه
ولذلك قال ناكلك ولم يقل يملك قال الفاضل الشريف في شرحه للمواقف واعلم ان الاقوال
الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة اثبتت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر
المشككين الثاقين للنفس الناطقة ٢ اثبتت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة
الاكبريين ٣ اثبتت ما معاً وهو قول كثير من المتقين كالحلي والقرابي والراغب وابوزيد
الدبوسي وممن قدماه المعتزلة والجمهور من متاخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم
قالوا الانسان بالحقيقه هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب
والمعاقب والبدن تجري منها بحري الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله
حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدن يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا
ثم عدم ثبوت واحد منهما وهو هذا قول قدماء من الفلاسفة الطبيعيين ٥ التوقف
في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يبين لي ان النفس هل هي المراتب

الذي يعدم عند الموت فيستحيل اعادة نعيمها ام هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد اليها
كلامه ولا ينبغي عليك ان يهنا احتمال آخر وهو عيها القول بثبوت احدهما والتوقف في
في الآخر وهذا في حقيقة احتمال ان آخر ان احدهما القول بثبوت المعاد الروحاني والتوقف في
المعاد الجسماني وثانيهما القول بثبوت المعاد الجسماني والتوقف في المعاد الروحاني فالاقوال
سبعة لا فائدة كما توهمه الفاضل المذكور قال ابن سينا في النجاة يجب ان يعلم ان المعاد
منه مقبول من الشرع ولا سبيل اليه اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبي
وهو الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وسرور معلوم لا يحتاج اليه ان
يعلم وقد نطق الشريعة الحق اليه انا بنينا عند المصطفى صلى الله عليه وسلم حال السعادات
والشقاوة التي تحب البدن ومنه ما يدرج بالعقل والقياس البرهاني وقد صدق
خبر النبي وهو السعادات والشقاوة الثابتان بالمقاييس التي لا تنقض وان كانت
الاولى ما ينقص عن تصورنا الآن لما نوضحهم بالعدل والحكمة الاتميين رغبهم في احصائه
بهذا السعادات اعظم من رغبهم في احصائه السعادات البدنية بل كانوا يلتفتون الي تلك
وان اعطوا فلا يستغفون عنها في جنسية هذه السعادات اليه في مغاربة الحق الاول
الي هنا كلامه فان قلت اليس قولهم باستحالة عدم تنامي الابدان وقولهم بان النفوس
الناطقة غير متناهية الزمان لا يمكن ان يكون المعاد الجسماني اذ على تقدير وقوعه يلزم
اجتماع الابدان الغير المتناهية في الوجود اذ لابد لكل نفس من بدن مستقل قبله لم يعدم تنامي
الابدان قلت ذلك وهم سبق اليه بعض الناظرين في هذا المقام واشتبه في شرح العقائد
العضدية وليس الامر كما توهمه فان حشر الاجساد اللازم على تقدير وقوع المعاد الجسماني
هو حشر المكلفين من المطيع المستحق للثواب والعاصي المستحق للعقاب لا ينعى حشر
افراد البشر مكلفا كان او غير مكلف فانه ليس من ضروريات الدين لان الاضمار المنفولة
فيه لم تصل الي حد التواتر ولم ينعقد عليه الاجماع بل كان مختلفا فيه فيما بينهم فلم يكن الاعتقاد به

منقول
ما

من شرائع الاسلام وقد نبه عليه الفاضل الطوسي في التجريد حيث قال والسمع دل عليه وبأول
في المكلف بالتفريق وقال الشارح بغير الاشكال في غير المكلفين فانه يجوز ان يعدم بالكلمية
ولا يعاد واما بالنسبة اليه المكلفين فانه بأول العدم بتفريق الاجزاء ونسبة الآدمي ايضا في كل
المنقول عن ابيكار الافكار حيث قرر الخلاف في اعادة المكلفين والمكلف من بلغ الحلم وبلغ
اليه الحكم ولا يخفى في ان عدم جميع افراد البشر لا يستلزم عدم تنامي المكلفين بينهم فلا يلزم من
القولين المنقولين انكار ما هو الضروري في الدين في هذه المسئلة وهي امر آخر لا بد من التنبيه
عليه وهو ان اللازم في المعاد الجسماني هو وجود بدن مالا وجود البدن الاول بعينه وقد ظهر
هنا ما تقدم في تقرير القول الثالث وظاهر قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض
بقادر على ان يخلق مثلهما عدله فلا يتوقف في ثبوت ما هو الضروري في الدين في هذه المسئلة
على صحة اعادة المعدم بعينه على اصل من قال باعدام الاجسام كما توهمه القوم وصريح به الشارح
الفاضل في شرحه للمواقف حيث قال ان المعاد الجسماني يتوقف على اعادة المعدم بعينه عند
من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بان فناها عبادة عن تفريق اجزائها واختلاط
بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم عم في احياء الطير والاشجار لما ذكر المكرهون للمعاد جسماني
من انه لو اكل انسان انسانا آخر كجاءت حمارا لما كوله حمارا منه ايا من الاكل فلو اعادة الله تعالى
فيك الانسانين بعينهما فملك الاجزاء اليه كانت لما كوله ثم صارت للاكل ما ان تعاد فيهما
وهو لا يستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين او تعاد في واحد
فلا يكون الآخر معاداً بعينه اذ لم يكن معاداً بجميع اجزائه والمقدر خلافه فثبت انه لا يمكن
اعادة جميع الابدان بعينها لان مبني على توقف المعاد الجسماني على اعادة المعدم بعينه
وقد عرفت انه لا يتوقف له عليها فمسئلة اعادة المعدم ليست من مبادي حشر الاجساد
كما زعم صاحب المواقف حيث رتب مرصدا المعاد على مقاصد وجعل المقصد الاول في اعادة
المعدم والمقصد الثاني في حشر الاجساد وقد رتب الآدمي في ابيكار الافكار اصل المعاد

ورتي فيه

من شرائع

على ثلثة فصول وجعل الفصل الاول في جواز ما عدم عقلاً والثاني في وجوب وقوع المعاد الجسماني
والثالث في المعاد النفساني ثم قال وقد اختلف في جواز اعاقه المعدم عقلاً فذهب الفلاسفة
والتناسكية وابوالجسين البصري وبعض الكرامية الى المنع من ذلك وذهب كثير من
المشككين الى جوازهم ثم اختلف القائلون بالجواز فذهب الاشعرية ومن تابعهم الى جواز
اعاقه ما عدم ذاته ووجوداً واختلفوا في اعاقه الاعراض فمنهم من منع منها وذهب
اكثرهم الى جواز اعادتها مطلقاً ثم اختلف اصحاب القائلون بجواز اعاقه الاعراض في
انه يلحق جواز اعادتها في غير محالها او انه لا تعاد الا في محالها والذي عليه المحققون منهم
انها هو جواز اعادتها في غير محالها واما المعتزلة القائلون بكون المعدم الممكن ذاتاً
وان وجوده زايد على ذاته فانهم جوزوا اعاقه ما عدم وجوده لا ذاتاً ومنعوا اعاقه
المعدم ذاتاً واما الاعراض فقد اتفقوا على جواز اعاقه ما كان منها على اصلهم باقياً غير استولم
متولد واختلفوا في جواز اعاقه المتولد منها واختلفوا ايضا في جواز اعاقه ما لا يبقاء
له كالحركات والاصوات والارادات فذهب اكثر من منهم الى المنع من اعادتها ووجود
الاقول كالبلقي وغيره الى بقاء كلامه ومن التفصيل المنقول على اصل المعتزلة تبين
ما في قول الفاضل الشريف في شرحه للمواقف وهي اي اعاقه المعدم وجازية عندنا
وعند مشايخ المعتزلة ولكن عندهم المعدم شيء فاذا عدم الوجود بقي ذاته المخصوصة
فامكن ذلك ان يعاد وعندنا ينتفي بالكلمة مع امكان الاعاقه من القصور فتدبر
واما في جواز الاعاقه على ما ذكر في المواقف وشرحه المذكور انه لا يمنع وجود الثاني
للاذاته ولا لوازمه والالم يوجد ابتداء بل كان الكل من قبيل المستغنى لانه مقتضى
ذاته او لوازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمنع كذلك كان ممكن بالنظر الى ذاته
وهو المطلق قبل العود لكونه وجوداً حاصلًا بعد طر بان المعدم اخص من الوجود المطلق
ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم في جاز

ان يمنع وجوده بعد عدمه اما لذاته او لوازمه ولا يمنع وجوده مطلقاً فلنا الوجود امر واحد لا يختلف
في حد ذاته بل بحسب الاضافة اليه امر خارج عن ماهيته وهو الزمان وكذلك لايجاد امر واحد
لا يختلف ابتداء واعاقه الا بحسب تلك الاضافة فاذا ينبت الزمان اي الوجود وان المبتداء
والمعاد وكذلك لايجاد ان امكاناً ووجوباً وامتثالاً لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب
اشتراكها في نوع الامور المستندة اليه ذواتها ولوجودها ككون الشيء الواحد ممكناً في زمان
الابتداء ممتمناً في زمان آخر كزمان الاعاقه مطلقاً اي ذلك لكون بان الوجود في الزمان
الثاني اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم
من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه وامتناع ذلك المتغاير لجواز الانقلاب
من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي مطلقاً بان الوجود في زمان اخص من الوجود
المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر في جاز ان يكون ذلك الخاص متمنعاً والمطلق او المتغاير
واجباً وفيه اي في التجويز الثاني اللازم للتجويز الاول مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان
الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر
لان اقتضاء الذات من حيث هي لا يتصور انفكاكه عنها وفيه اغناء الحوادث عن
الحديث بجواز ان يكون متمنعاً لذاته في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال
كونها موجودة فلا حاجة لها الى صانع كحدثها بل ذواتها كافية في حد ذاتها وفيه سبب لاثبات
الصانع بالاستدلال عليه من مصنوعة لما عرفت من استغناء الحوادث عنه والطلب
من صاحب المواقف انه جوز ما ابطه في بحثه الى امكان لازم لمهية الممكن حيث قال ان
الامكان ثابتة وهي غير امكان الازلية وغير مستلزم له وقال الشارح الفاضل في تقريره
وذلك لاننا اذا قلنا امكانه ازل اي ثابت ازل كان الازل نظراً لا مكان فيلزم ان
يكون ذلك الشيء متصفاً بالامكان اتصافاً مستمراً غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا
هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لما هية الممكن وهو ثابت للعالم والحوادث اليومية

مطلقاً

ولغا عليه الباري لها ايضا واذا قلنا ان لم يكن ممكنة كان الازل نظرا لوجوده على ما في ان
وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني
بحوزان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار
ممكنا اصلا بل مستمرا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك شيء من قبيل المنفغات دون الممكنات
لان المحتج به هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجود، بهذا هو المطلوب في كتب القوم
اي هنا كلامه وقد بين من قوله لان المحتج به هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجود
فساد ما تقدم من قوله ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان متمنا في زمان آخر
لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي فكلما الفاضل الشارح ايضا لا يخفى
من الاضطراب والله اعلم بالصواب ومن رام زيادة تفصيل في هذا الباب فليطلبها من
رسالتنا المحولة في تحقيق المسئلة المنقولة قال صاحب المواقف واخصم في منكر حوز
اعادة المعدوم يدعي الضرورة تارة وباجبي الاستدلال اخرى ويرد عليه انهم لا يدعون
الضرورة في اصل المدعي بل يدعونها في مقدمة دليله حيث يقولون ان اعادة المعدوم
مستعنة اذ على تقدير وقوعها يلزم تحلل العدم بين الشيء ونفسه واللازم بط بالضرورة وانما
ذكرنا ثانيا في دفعه وقع نقل الآمدي حيث ذكر في ابكار الافكار وجوبهم في مقام
المعارضة لوجوبه ينال فن قال في شرح العقائد العنصرية انهم يدعون البدئية ويقعون
الدلائل التنبهية لم يصعب ثم قال صاحب المواقف اما الضرورة فقالوا تحلل العدم
بين الشيء ونفسه بالضرورة وقال الشارح الفاضل في تعليقه اذ لا بد لتحلل من طرفين
متباينين فيكون الوجود بعد العدم غير الوجود قبله حتى يتصور تحلل العدم بينهما
وعلى هذا فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه لان كلا منهما موجود بوجود مغاير لوجود
صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه معادا بعد عدمه
والجواب ان لا مانع لتحلل العدم بهما سوى انه كان موجودا زمانا ما ثم زال عنه ذلك الوجود

في زمان

ولا

في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن به هنا يتبين ان التحلل في الحقيقة انما هو
لزمان العدم بين زمان الوجود والعدم واذا اعتبر شعبة هذا التحلل في العدم فجاز اكفاء
اعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب زمانيه على ان دعوى الضرورة في حكم خالفه فهو
من العقلاء غير مسموعة ولا يذهب عليك ان متشعبة ما ذكره في مقام التعليق والجواب
على اصل الثالين بزيادة الوجود على الممثلة ولا اختصاص لما ذكره في بين المسئلة بذلك
الاصل على ما انتهت عليه فيما تقدم وقال الفاضل الطوسي في قواعد العقائد في تعليقه
المفكرين لاستحالة تحلل العدم بين شيء واحد بعينه فاذا لا يكون المعاد عين المبتدأ
بل ان كان فهو مثله قال سيد الدين محمود الخفي ان ذلك ينتقض بالتذكر فان الحاصل
في الذكر بعد النسيان هو ما اذكره اول بعينه وهو عود وليس ذلك صحيح لان التقدر
ينبغي للوحدة وتماثل المعاد والمبتدأ لا يقتضي اتحادهما في هذا كلامه والجواب السابق ذكره
جواب عن هذا ايضا ومنهم من دفع في رد الجواب المذكور وقال لا تخفى عليك ان معنى
تقدم الشيء على الشيء مطلقا عبارة عن كون وجود الشيء الاول متقدما على وجود الشيء
الثاني واعتبر ذلك بالدور فانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه بمعنى ان يكون وجوده مثلا
متقدما على وجود نفسه فلو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه وكما تكلم العقل بطلان
تقدمه على نفسه تقدما ذاتيا كما يلزم في الدور حكم بطلان تقدم الشيء على نفسه تقدما زمانيا
ولم يدرك ان اللازم في الدور هو ان يكون الشيء موجودا ابتداء قبل ان يكون موجودا

دخل على الشريف

ابتداء وهذا مستحيل بالبدئية سواء كان
القبليته ذاتية او زمانية وفيما نحن فيه لا يلزم
ما ذكر بل يلزم ان يعود وجود الشيء بعد
ما زال عنه واستحالته غير ظاهرة

وبل المشاجرة الا فيه

والله اعلم بالصواب

الم

اما بعد حمد الله فتاح العلوب مناج العيوب والصلوة والسلام على صفته المحبوب ونبيه
المعقوب وعلى آل واصحابه المطهرين من دنس الشرك وذن الحوب فقد سألني الاخ
في الدين والحب علي اليقين المولي الفاضل المتفضل جامع فنون الكالات والفضائل
حاوي جليل الخصال وفواضل الشايل التي انقي الزكي الالهي الاوزعي سعيد الدين
الاسترادي اسبغ الله تعالى فضائله ومعاله وحقق بفيضه القدسية ايامه وولايته
او ان اجتازي بقاشان في بعض الاسفار وانا مستؤمرا ان اكتب ما عر لي في الوقت
من الدفاتر المتعلقة بمسئلة خلق الاعمال حسبما تقرر لدي وتبين علي غيرنا سخ علي
منوال مطورات من الكتب الممتدة اوله والصفحة المتسولة وحيث كان هذا المسئلة من غوا
الاسرار ولذا لك اضطرب فيها اقوال الائمة الكبار اولي الالهي والابصار كما يشهد به
من مارس صناعات الحكمة والكلام وبشاهد من تتبع اقاويل هؤلاء الاجلة الاعلام
وكتبت انا ايضا في مشاغل شاغلة غوطا غوارب الاعترا والاسفار حتى نسحت
عناكب النيران علي مناكل الصحف والاسفار المحي القلب عن سلمي واقصر بالحل
وعري افراس الصبي ورواحله استعفت عن اسعافه اولاهني تكرر الطلب
وم يبق به من الجاح الارب فاخذت فيه غير مراجع الي كتاب مقتصر علي مخزونات
الحاظر ومقرحات الفرحة سائلا من رب الارباب الهام الحق والصواب انه يفتح
الابواب ويا انا فيض في المقصود مستغنيا من ولي الطول والوجود اعلم ان
افعال العباد دائمة بحسب الاحتمال العقلي بين امور شتى الاول ان يكون
حصولها بقدرته الله تعالى وارادته من غير مدخل لقدرة العبد فيه والثاني ان يكون
حصولها بقدرته العبد وارادته من غير مدخل لقدرة الله فيه وارادته فيه اي بلا واسطة
اذ لا يمكن ان يقول عاقل ان الاقدار والتكليف ليس مستندين اليه في امارته او بوا
والثالث ان يكون حصولها لمجوع القدرتين وذلك لما بان يكون المؤثر قدرة الله

ان الله تعالى
مستعان اليه تعالى

بواسطة قدرة العبد او بالعكس او يكون المؤثر مجموعهما من غير تخصيص احدهما بالمؤثرية
والاخرى بالآلية وقد ذهب الي كل من الاحتمالات ما خلا الاحتمال الثاني من محتملات الشئ
الثالث طائفة اما الاول فقد ذهب اليه الاشعري ومن وافقه واما الثاني فقد ذهب اليه
المعتزلة القائلون بان العبد خالق لافعاله الاختيارية بقدرته وارادته وان كان الا
والتكليف منه تعالى والله تعالى عالم في الازل بما يفعل العبد وعلمه تعالى به لا يخرج عن كونه فعلا
اختياريا للعبد كما ان من اعطي عبد سيفا وهو يعلم ما يصنع العبد والعبد صرفه في قتل نفس
مثلا لا يخرج فعل العبد هذا بعلم سببه عن كونه اختياريا للعبد والثالث مذهب امام الحرمين
والفلاسفة والخامس مذهب لاسناد اندلس حتى الاسفاني ومن تبعه وجميع الفرق ومنا قضائهم
مذكورة في الكتب الكلامية فلا تشتغل بها والذي نقول به هنا ان الاشعري لما تقرر عنده ان
للمؤثر في الوجود الا الله تعالى وان ما عداه اسباب عادية وامكانات مستندة الي الله
من غير واسطة لزم علي اصوله ان يكون خالق تلك الافعال هو الله تعالى غاية الامر ان
يكون قدرة العبد وارادته سببا عاديا لها علي نحو سائر الاسباب العادية ولا يلزم
عليه الشناعة التي ائتمتها المعتزلة عليه من انه يلزم عليه ان لا يكون بين حركة المرفق
وحركة المختار فرق وربما يدعون البديهة في بطلان مذهبهم حتى نقل عن ابن هبيل الفلاسفة
انه قال حمار بشر اعقل من بشر فان حمار يفرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه من
حيث انه اذا وصل اليه نذ صغير يكن العبور عنه يكاره وان وصل اليه ما لا يقدر عليه حيوة
لا يخوض فيه وان اوجع بالضرر وهذا دليل على انه يفرق بين المقدور وغير المقدور
وانت تعلم ان هذه الشناعة انما تلزم علي من لا يثبت للعبد قدرة وارادته اصلا كما ينقل
عن بعض الحشوية وما اظن ان عاقل يقول به في المعني وان نفوة تكسب اللفظ واما
الذي يثبت القدرة والارادة للعبد ويعد عدم تأثيرهما في الافعال كالا شعري فلا يبر
عليه ذلك اذ القدر الضروري يثبت القدرة والارادة للعبد واما انها مؤثران في الفعل فحق

وعلموا ان اسكنهم واني قريهم وكيف نزلهم من انبياء منزلة انبياء من امة محمد ثم قريهم
وطه القصب عليهم الي ان لقنوا قولاً منها قالت الملائكة ربنا انك اعطيت بني آدم
الدين ياكلون منها ويقتنون ولم تعطنا ذلك فاعطنا في الآخرة فقال وعزتي و
جلالي لا اجعل ذرية من خلقت بيدي كمن قلت له كن فكان وروا عن ابي بصير
رضي الله عنه انه قال لما من اكرم علي الله من الملائكة الذين عنده ومن ارتكبا لهم
فسروا كثير يعني جميع في هذه الآية وخذلوها حتى سلبوا الذوق فلم يمتوا بشت
قولهم وفضلناهم علي جميع من خلقنا علي ان معني قولهم علي جميع من خلقنا اشبه
فا نظر الي خلقهم وشبههم بالثناوات خلقتهم واقدري لعبودهم ولكنهم لا يشعرون قال لما خلق الله آدم وذريته قالت
الملائكة يا رب خلقهم ياكلون ويشربون وينكحون ويركبون فاجعل لهم الدنيا
والآخرة فقال الله تعالى لا اجعل من خلقته بيدي ونفخت فيه من روحي كمن
حين ايتك مد اين قومك قلت له كن فكان والذي رد ثانيا قد رواه ابن ماجه عن ابي بصير رضي الله عنه
فذلك السخية لا تخجل عن قولهم الي ان كلامه بعبارة قال رسول الله صلعم المؤمن اكرم علي الله من بعض ملائكة ثم انه لا اخصاص
الشبهة وتري ان النطقه بالخلاف في هذه المسئلة بالاشاعة وان مذهبه ليس تفضيل افراد البشر كلهم
التي يجب تميزه الكتب عنها علي الملائكة وقد وقعت علي ذلك فيما تقدم نقوله والجب من المجرة موضع جب
فضلا عن تميزه الكتب الله ولقد احسن من قال ما تافس به ذلك المتعصب كلام لا علي قانون الاستدلال
ولا الخلق ما فيه من الخرافات ولا الاحاديث الضعيف كما هو دأبه في هذا الكفران
سعي ضار اهل السنة والجماعة مجرة وتشديق في سبهم وشقاق العبارة
في ثلهم وما يلفظ من قول الالديه رقيب عتيد والله تعالى النوفيق و
الشديد والتحقيق انه لا متشكك لهم في الآية المذكورة لان ما ذكر فيها من الاصول
التي لا يمانع من جابر ربه ان مشركه بين افراد الانسان ربيهم وشيعهم جليلهم وذليلهم وتفضل ذلك
الموقوف علي تقرير ما ذكرنا في التفسير وهو هذا ولقد كرمنا بني آدم تكريما

مشركا

في التميز

مشركا لا تختص ببعض دون بعض عبارة وان لم تناول
آدم عليه السلام لكن دلالة مشاؤله وذلك ان ترتيب تكريم
اولاد علي السلام علي وصف النبوة المصطفاه اليه لا يخرج عن
دلالة علي انه مشاء لكرامة التكريم ومبدأه فلا حاجة الي
انا وبل بني آدم بنوع الانسان بل لا وجه له وفضلناهم تفضيلا
مشركا كذلك علي كثير من خلقنا تفضيلا بالشرف والكرامة
اتي بالتاكيد منها ايتاما كونه بعنونا بخلاف تلك الاحوال
ولان الاحكام المذكورة من شواهد هذا الحكم فكان شهادتها
فاكدت بعضها ببعض فظهر بذلك الشهاد في الدعوى ولما كان
سياق الكلام في النعم المشتركة بين افراد الانسان شريها و
وضيها علي ما نهت عليه آنفا ظهر وجه تخصيص الحكم
المذكور بالكثير فان كل فرد من افراد الانسان غير مفضل
علي جميع ما عداها وذلك لا دلالة فيه علي عدم تفضيل
علي جنس الملائكة ولا بد من اخراجه ضرورة ان الشيء لا يفضل
علي غيره وان نقول ان ذلك الخارج من لا فضيلة له من العقلاء
وذلك ان التفضيل يقتضي الفضل في الجملة في المفضل عليه فلا
له من الفضيلة لا بد من اخراجه عن جملة المفضل عليها فخرج
التفصيل عنها خاصة لا الشرف وقوله من خلقنا فان حق العبارة
ان يقال علي جميع من خلقنا والحكم في مثل هذا الذوق السليم
ومن وهم ان التعسف من جهة تفسير الكثير بالجميع فنصدي للادع
بانه قد يوضع الاكثر موضع الكل وقدر المعنى يعني ما جلت في
في قولهم وما يتبع اكثرهم الاقلنا الاكثر بالجميع فقد وهم وما فهم
ما في قوله في هذه الآية من الاشارة الي ان التعسف ليس في تفسير الكثير
بالجميع مطلقا بل فيه حال وقوعه في هذا المقام وسر ما نهناك عليه انما كانت الرسالة

٨٤

ولما ابرهم في جهة التكريم للتعظيم واتي بالتعظيم
في جانب المكرم حيث ذكره بصيغة الجمع النقص
في التكثير دون علم الجنس المحقق للقليل
الكثير تفنن اول الكلام واخره المبالغة
فكان احري ان يصدر بحرف التاكيد
بعد اخري قليل ومن جملة كرامته ان كل
حيوان يتناول طعاما بعد الا ان فانه
يرفع اليه بيده وفيه نظر لان الفرد مع
انها من الحيوانات الخبيثة يتركها
ذكر فلا يصح كرامته ولا ان يعد خاصية له
وعلمناهم في البر والبحر حتى لم يخف بهم الارض
ولم يعرفهم الماء او علمناهم علي الدواب و
السنن ورزقناهم من الطيبات من ضرر
الملاذ وفنون النعم ما لم يجعله لواحد من
سائر الحيوانات صح
والمراد من الكثير الملك والجن فالاية
حجة لنا لا علينا واما تفسير الكثير بالجميع
ففيه نقص من جهة اللفظ وفاد من جهة
المعنى اما الثاني فلما عرفت انه لا بد في صحة
المعنى من القليل الخارج عن جملة المفضل
واما الاول فلما كان الجمع بين عبارة الجميع
بالحق

بسم الله الرحمن الرحيم
 احمد بن علي ابو بكر الرازي المعروف بالخصاص ولد سنة ثمان وستمائة
 وسكن بغداد وانتقلت اليه رئاسة الحنفية وسئل بالقضاء
 فامتنع تفقه على ابي الحسن الكركي له كتاب احكام القرآن وشرحه
 مختصر الطحاوي وشرحه الجامع لمحمد بن الحسن وشرحه اسماء
 الحنفية وكتاب في اصول الفقه وكتاب جوابات مسائل
 توفي يوم الاحد سابع ذي الحجة سنة سبعين وثلثمائة ببغداد
 وقد وهم من جعل الخصاص غير ابي بكر الرازي بل هما واحد
 بن عمرو وقيل عمر بن امهر وقيل مهران ابو بكر الخطاف الشيباني
 حدث عن ابيه عاصم النبيل وابيه داود الطيالسي وكان فاضلا
 فارضا حاسبا عارفا بالفقه مقدما عند الخليفة المهدي
 بالله فلما قتل المهدي ذهب فذهب بعض كتبه وصنف
 كتاب الحبل وكتاب الوصايا وكتاب الشروط الكبير و
 صغير وكتاب الرضاء وكتاب المحاضر والسجلات وكتاب
 ادب القاض وكتاب النفقات على الاقارب وكتاب اقرار
 الورثة بعضهم لبعض وكتاب احكام الوقف وكتاب النفقات
 وكتاب الغصب واحكامه وكتاب فروع الكعبة والمسجد
 الحرام والقبر المقدس وكتاب الخراج وكتاب المناسل ذهب
 قبل ان يخرج للناس وفكر انه كان يأكل من كسب يوم مات
 ببغداد سنة احدى وستين ومائتين احمد بن محمد بن جعفر بن
 حمدان ابو الطين بن ابي بكر القندوري ببغداد صاحب

الخصاص

كتاب الحبل

الخصاف

بالله

القندوري

المختصر

المختصر ولد سنة اثنين وستين وثلثمائة وتفقه على ابيه
 عبد الله محمد بن يحيى الجرجاني وروي الحديث وكان صدوقا
 واشتهر اليه بالعراق رئاسة الحنفية وعظم عندهم قدره
 وارتفع جايه كان من العبادة في التنظيم بما انتظمه
 القرآن صنف المختصر للشيخ وشرحه مختصر فلت وصنف
 كتاب التبريد في سبعة اسفار يشمل على الخلاف بين
 الشافعي وابيه حنيفة واصحابه شرع في اهل السنة
 خمس واربع مائة وكتاب التقریب في مسائل الخلاف بين
 ابيه حنيفة واصحابه مات ببغداد في يوم الاحد منتصف
 رجب سنة ثمان وعشرين واربع مائة احمد بن محمد بن سلامة
 بن سلمة بن عبد الملك ابو جعفر الطحاوي كان فقيها اماما
 ولد سنة سبع وعشرين وقيل سنة سبع وثلثين ومائتين
 ومات سنة احدى وعشرين وثلثمائة صاحب المزية وتفقه
 به ثم ترك مذهبه وصار حنفي المذهب تفقه على ابي جعفر
 احمد بن ابي عمر بن موسى بن عيسى وخرجه ابيه الشام
 سنة ثمان وستين ومائتين فلقب بها اباخازم عبد
 الحميد بن جعفر تفقه عليه وسمع منه وله كتاب احكام
 القرآن يزيد على عشر بن جزء وكتاب معاني الآثار وبيان
 مشكلات الآثار والمختصر في الفقه وشرحه الجامع الكبير
 وشرحه الجامع الصغير وله كتاب الشر وطه الكبير
 والشروط الصغير والشروط الاوسط ولم المحاضر

الطحاوي

والسجلات والوصايا والفرائض وكتب تاريخ كبير ومناف
 انه صنيفة وله في تفسير القرآن الف ورقة وله النوادر الفقهية
 عشرة اجزاء والنوادر والحكايا تصنيف على عشرين اجزاء
 وحكم اراضي ملكه وقسم الفئ والغنائم وكتاب الترمذ على عيسى
 بن ابان وكتاب الترمذ على ابيه عبيد وكتاب اختلاف الروايات
 على مذهب الكوفيين قال ابن يونس كان الطحاوي ثقة شتبا
 فقيها عارفا لم يخلو مثله قال ابن عساكر وابن الجوزي قال
 ابن يونس توفي مستهمل في الفقه سنة احدى وقيل اثنين
 وعشرين وثلاثمائة وقد بلغ الثمانين **احمد بن محمد بن عمر**
 ابو العباس الناطقي احد الفقهاء الكبار وله كتاب اجناس
 والفروق في مجلد والواقعات في مجلدات توفي سنة ست
 واربعين واربعائة والناطقي نسبة ابيه على الناطف وبيعه
احمد بن محمد بن عمر ابو نصر وقيل ابو القاسم زين الدين
 والعناني نسبة ابيه العناني محله بخاري له كتاب الزبادات
 وكتاب جوامع الفقه اربع مجلدات وشرح الجامع الكبير
 وشرح الجامع الصغير مات يوم الاحد من سنة ست وثمانين
 وخمسمائة بخاري قلت وله تفسير القرآن وكانت وفاته
 وقت الظهر ومن بقية القضاة السبعة قال الذهبي
 صنف الجامع الكبير والزبادات وتفسير القرآن ولازمه شمس
 الائمة الكروري واخذ عنه **احمد بن محمد بن ابو النصر** الاقطع
 درس الفقه على ابيه الحسين القدوري حتى برع فيه وقرأ

الناطقي

العناني

الاقطع

الاقطع

الاقطع الحساب حتى اتقن وشرح مختصر القدوري ومال اليه
 حدث فظهر على الحدث سرقة فاتهم بانه شاركه فيها فقطعت
 يده اليسرى وحكي ان يده قطعت في ضرب كان بين المسلمين
 والتتار والله اعلم مات سنة اربع وسبعين واربعائة
احمد بن ابراهيم بن يوسف شهاب الدين ابو العباس
 قاض العسكر بدمشق شرح مجمع البحرين في الفقه والفقه في
 الاصول وسمى المجمع المنيع توفي سنة سبع وستين وسبعمائة
 بدمشق **احمد بن ابراهيم بن داود** المقرئ الحلبي شهاب
 الدين ابو العباس المعروف بابن البرهان كان فقيها فاضلا
 له مشاركة في علوم عديدة ومهنتات مفيدة شرح الجامع
 الكبير فانتفع به الصغير والكبير وكانت وفاته سنة ست
 رجب سنة ثمان وثلاثين وسبعمائة **احمد بن ابراهيم بن عبد**
الغني قاض القضاة شمس الدين ابو العباس السروجي ولي
 القضاة بالديار المصرية وصنف وافق وروى شرحا على كتاب
 الهداية وسماه الغاية انتهى فيه الى كتاب الايمان في عرف
 ست مجلدات ضخمة توفي بمدرسة السوفي بالفايزة في
 يوم الخميس ثمانية عشر رجب سنة عشر وسبعمائة ومن بتره
 جوارقة الامام الشافعي ومولده سنة سبع وثلاثين وستمائة
احمد بن الحسن شهاب الدين المعروف بابن التركش
 درس بالحسنية وانتخب شرح الصغنى في علم الهداية
 مات في ثمانية عشر رجب سنة ثمان وسبعمائة **اسد بن عمرو**

صاحب مختصر النهاية

ابو عمرو الفقيه الكوفي صاحب الامم واحد الاعلام روي في الفقه
 باسناد الى ابيه نعيم قال اول من كتب كتابه ابيه صنيفة اسد بن
 عمرو مات سنة ثمان وثمانين ومائة **اسماعيل بن حماد** بن الامام
 الاعظم ابيه صنيفة رحمه الله تفقه عيا ابيه والحن بن زياد وسمع
 اياه توفي قضاء البصرة والرقعة وكان اماما عارفا بصيرا بالقضا
 نحو السيرة فيه عارفا بالاعكام والوقايح صنفت الجامعة في الفقه
 عن حق الامام ابيه صنيفة وكتاب الرقة عيا القدرية وكتاب الرجاء
 وتفقه عليه ابو سعيد البرقي توفي سنة اثني عشرة ومائتين
امير كاتب بن امير عمر العبد بن العبد امير عازي الاثافي
 ولي تدريس مشهد الامام بظاهر بغداد وقدم دمشق مترجم قال
 ابن حبيب كان رايا في مذهب الحنفية بارعا في الفقه واللغة
 والعربية كثير الاغاني بنفسه شديد التعصب عيا من خالف
 صنفت شرح الهداية وسماه غاية البيان ونادى الاقران
 في آخر الزمان وشرح الاصلية وسماه النبيين وله رسالة
 في مسئلة رفع اليد في اخرى في عدم صحة الجمعة في موضعين
 من البلد ولد باثقان ليلة السبت التاسع عشر من شهر
 شوال سنة خمس وثمانين وسماه كما وجد في فقه وتوفي يوم
 السبت حادي عشر من شوال سنة ثمان وخمسين وسماه
الجامع لقب ابيه عصمة توفي ابن ابيه مريم يزيد بن جعونة المروزي
 لقب بذلك لانه اول من جمع فقه ابيه صنيفة وقيل كان جامع
 بين العلوم له اربع مجالس تجلس للاشر ومجلس لاقاويل ابيه صنيفة

صاحب غاية البيان

اظهر من مذكرات
 ابيه صنيفة
 في تاريخ بغداد
 في تاريخ طبرستان
 في تاريخ طبرستان
 في تاريخ طبرستان

ومجلس

ومجلس للنحو ومجلس للشعر روي عن الزهرقي ومقاتل بن حبان
 مات سنة ثلث وسبعين ومائة وكان عيا قضاء مروه ولايه جعفر
 المنصور **الحسن بن زيار اللؤلؤي** وفيه قضاء ثم استغنى عنه
 وكان يكره مما اليكم كما يكرهونفم وكان يختلف الى ابيه يوسف
 وابا زفر قال يحيى ابن آدم ما رايت افقه من الحسن بن زيار
 وقال محمد بن سماعه سمعت الحسن بن زيار يقول كتبت
 عن ابن جرير اثني عشر الف حديث كلها بكتاب اليها الله
 الفقهاء قال في المبوط صنفت كتاب المقالات توفي سنة
 اربع ومائتين **الحسن بن منصور** بن ابيه القاسم بمكة بن
 عبد العزيز الكاوري جندري الفرغاني المعروف بقاض خان في الدين
 وله فتاوى في اربعة اسفار شرح الجامع الصغير وشرحه
 الزيارات وشرحه احب القاضي للخصاف توفي ليلة
 النصف من رمضان سنة اثنين وتسعين وخمسمائة
الحسن بن احمد ابو محمد مجد الدين المعروف بابن امين الدولة
 كان فقيها محدثا فاضيا شرح السراجية في الفرائض
 وحدث حلب وتوفي في وقعة التتار شهيدا في رجب
 سنة ثمان وخمسين وسماه **الحسين بن علي بن الهيثم**
 بن صام الدين الصغناقي شارح الهداية قدم حلب
 وصنف ايضا الكافي شرح البيهقي قدم دمشق سنة
 عشر وسبعاء قلت وشرح المختصر المنسوب الى الحكم
 الاصيلي المسمى بالمنتخب **الحسين بن عبد الله** ابو عيا بن سينا

من بن زيار

وكتب كتاب الحمد
 رواية عن ابيه صنيفة

قاضي خان

صاحب النهاية
 الصغناقي

سنة اثنين وثلثين وهاوا بن ثلث وستين والذوي سنة
 الدال الملهمة وضع البناء الوقفة نسبة ابا قريته بين بخاري و
 سمرقند يقال لها بوسة قال الذهبي كان ممن يضرب المثل
 في النظر واستقراء الحجج ومن مصنفاته كتاب الامد الاقل ايضا
 عبد الله بن حسين بن هلال بن هلال بن الحسن الكرخي انه
 انتسب اليه رواية الحنفية بعد ابن حازم وابن السعيد
 البرقي وانتشرت اصحابه تفقه عليه ابو بكر الرازي وكان
 كثير الصوم والصلوة صبور اعيا الفقر والحاجة واسع العلم
 والرواية صنف المختصر والجامع الكبير والجامع الصغير او
 الفقه والحديث والاثار الخرجة باسائيم اصحاب الفايح
 في اخر عمر فكتب اصحابه اية سيف الدولة بن حمدان فلما علم
 الكرخي بذلك قال اللهم لا تجعل رزقي الا من حيث وعدتني
 فمات قبل ان تصل اليه صلة سيف الدولة وكانت عشرة
 آلاف درهم مولود سنة ستين ومائتين ووفاته ليلة
 النصف من شعبان سنة اربعين وثلثمائة **عبيد الله بن**
مسعود بن محمد صدر الدين الجنوي عالم كحقق وحبر مدقق
 له تصانيف مفيدة منها التنقيح في اصول الفقه وشرح المسمى
 بالتوضيح وشرح الوقاية **عثمان بن يحيى بن محمد بن موسى** فخر الدين
 ابو عمرو الزبلي الصوفي البصري قدم القاهرة سنة خمس وسبعين
 فدرس وافق وكان مشهورا بعرفته الفقه والنحو والفرائض
 وشرحه كثير الدقايق في عدة مجلدات فافاد واهام وانتقد

الكرخي

صدر الشريعة

الزبلي

صحيحة

وصحح ما اعتمدت في رمضان سنة ثلث واربعين وسبعين
عياض بن محمد بن الحسين فخر الاسلام البغدادي الفقيه بما واره
 النهرو صاحب الطريقة عياض مذهب ابيه صنفه توفي يوم الخميس
 خامس رجب سنة اثنين وثمانين واربعين ووه من بسم قند
 له كتاب المبسوط عشر مجلدات وشرحه الجامع الكبير وشرحه
 الجامع الصغير وكنابه في الاصول الفقه مشهور وقال الذهبي
 وكان مولود في حدود اربعين **عياض بن ابي بكر بن عبد الجليل**
 الفرغاني برهان الدين المروغني في الرشد اية صاحب الهداية
 وكتاب البداية وكفاية المنتهي في النحو ثمانين مجلدات وكتاب
المنهاج والمزبد ومناهل في مائتين سنة ثلث وثمانين
 وخمسين سنة وثمانين فمات وله كتاب مختار مجموع النوازل
 وكتاب في الفرائض **عياض بن محمد بن اسمعيل** الاسبيعي
 شيخ الاسلام السمرقندي ولد يوم الاثنين السابع من
 جمادى الاولى سنة اربع وخمسين واربع مائة تفقه عليه
 صاحب الهداية ولم يكن بما واره النهرو زمانه من كلف
 المذهب ويعرف مثله توفي بسم قند يوم الاثنين الثالث والعشرون
 من ذي القعدة سنة خمس وثلثين وثمانين
 وله شرح مختصر الطحاوي **عمر بن عبد العزيز** برهان الائمة
ابو محمد المعروف بالحسام الشهيد تفقه عياض وصنف الفتاوى
 الصغرى والفتاوى الكبرى والجامع الصغرى الصغير المطول
 وهاوا اسناد صاحب المحيط ولد في صفر سنة ثلث وثمانين

١٩

الامام الاسبيعي
 اسناد صاحب
 الهداية

ثعبين

واربعها واستشهد في سنة ثلثين ومائة وعنه
أخذ صاحب الهداية **عمر بن محمد بن عمر الشافعي** جلال الدين
الحبازي له حواشي على الهداية وكتاب المغني في الأصول وكان
فقيرا عابدا مات بخمس بقين من ذي الحجة سنة إحدى وتسعين
وسمائه في عصر السبعين **عمر بن إسحاق بن أحمد** الغزنوي قال في
القضاة **سراج الدين** أبو حفص الهندي تفتي على الإمام وجهه الذي
الرازي وسمع بمكة على **عبد الله بن محمد** رباط السدة وافتى
واشتغل وصنف شرح الهداية المسمى بالنوشتي وكتاب
زينة الأحكام في اختلاف الأئمة الأعلام وشرح الهداية على طريق
الجدل في ستة أجزاء كبار وشرح البديع في أربع مجلدات
وشرح المغني **عبد العزيز بن أحمد بن محمد** له شرح في الفقه ودي
وشرح الأضيحة وشرح الهداية إلى النكاح **محمد بن أحمد بن**
أبي سهل السرخسي شمس الأئمة صاحب المبسوط مات
في نحو في حدود الخمائة وكان عالما أصوليا مناظرا قلت وقد
شاع عنه أنه أملاء المبسوط قال في المسالك حكى عنه أنه كان جالسا
في خلوة لا يشتغل فقبل له حكى عن الإمام الشافعي أنه يحفظ ثلثمائة
كراس فقال حفظ الشافعي زكوة ما حفظ فحبب حفظه وكان
أثنى عشر الف كراس له كتاب في أصول الفقه جزءا ضخما
وشرح السبكي الكبير في جزئين ضمنين أملاءها وهو في الحب
فلما وصل إلى باب الشروط فصل الفرية فاطلق فخره في آخر عمره
إلى فرغانة فأنزله الأمير الحسين بمنزله فوصل إلى الطلبة

فالك أملاء به **سيرة الأمير** قال في المسالك صنف كتاب
المبسوط في الفقه أربعة عشر مجلدا أملاء من خاطره من غير
مطالعة كتاب ولا مراجعة تعليق بل كان يحبوسا في الحب
بسبب كلبية يمتد بها وكان يملئ عليهم من الحب وهم من أعلى
الحب يكتبون ما يملئ عليهم قلت وشرح **عبد الله بن محمد**
رايت منه قطعة قلت من فطنة مع هذا الحفظ ما حكى في المسالك
أن الأمير زوجه أمتهات أولاد من خدامه الأحرار قال الحاضرين
عن ذلك قالوا نعم ما فعلت فقال شمس الأئمة بل أخطأت لأن
لكل خادم امرأة واحدة فكان هذا تزويج الأمهات على الحرة فقال
الأمير اعتقت يتوكلوا وجدته والعقد وقال للعلماء الحاضرين
فقالوا نعم ما فعلت فقال شمس الأئمة أخطأت لأن العقد
يحب على أمتهات بعد الاعتناق **محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني**
الأولاد أصله من قرية بدمشق يقال لها حشرت ومولاه بواسط صاحب
صنيفة وعنه أخذ الفقه ثم عن أبي يوسف وروى عن مالك وموسى
الثوري وعمر بن دينار وآخرين وله كتب عديدة وهو الذي
نشر **عمر بن الحسن** صنيفة فيمن **محمد بن الحسن** افتت على مالك
ثلاث سنين وسمعت منه سبعاثة حديث ونيافا وعن
الشافعي أنه قال أخذت من **محمد بن الحسن** وقر بعبره وما ريت
رجلا سمينا أخف روحا منه وكان يلاء القلب والعين و
كان مقدما في علم العربية والنحو والحساب وفي قضاء الرقة
للرشيد ثم قضاء التري وبها مات سنة سبع وثمانين ومائة

صاحب الإمام أبي حنيفة
محمد بن الحسن الشيباني

طبقة المجتهدين في الشرع كالائمة الاربعة ومن سلك
 سلكهم في تاسيس قواعد الاصول واستنباط احكام
 الفروع عن الاملة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع
 والقياس عا حسب تلك القواعد من غير تقليد لاحد
 لا في الفروع ولا في الاصول **الثانية** طبقة المجتهدين في
 المذهب كايه يوسف ومحمد وسائر اصحاب ائمة صنفه الله
 القادرين عا استخراج الاحكام عن الاملة المذكورة عا
 مقتضى القواعد الذي قدرها استامهم ابو صنفه فانهم وان
 خالفوه في بعض احكام الفروع لكنهم يفتقدون في قواعد الاصول
 وبه يمتازون عن المعارضين في المذهب ونفارقونهم
 كالشافعي ونظائره الخالفين لايه صنفه في الاحكام غير
 المقلدين له في الاصول **الثالثة** طبقة المجتهدين في المسائل
 التي لا رواية فيها عن صاحب المذهب كالخفاف وايه
 جعفر الطحاوي وايه الحسن الكرخي وشمس المائنة الحلواني
 وشمس المائنة السرخسي وفخر الاسلام البرمكي
 وفخر الدين قاض خان وامثالهم فانهم لا يفتقدون عا الخالفة
 للشيخ لا في الاصول ولا في الفروع لكنهم يستنبطون الاحكام
 في المسائل التي لا نص فيها عنه عا حسب اصول قدرها
 مقتضى قواعد سطرها **الرابعة** طبقة المجتهدين اصحاب التفسير
 من المقلدين كالرازي واحزابهم فانهم لا يفتقدون عا الاجتهاد
 اصلا لكنهم لا حظهم بالاصول وضبطهم للمأخذ يفتقدون عا

تفصيل

تفصيل مجل فوه وجهين وحكم مبرهم محفل لامر من منقول عن صاحب
 المذهب او عن واحد من اصحاب المجتهدين برأيهم ونظرهم في
 الاصول والمقاييس عا امثال ونظائره من الفروع وما وقع
 في بعض المواضع من الهداية من قوله كذا في خزانة الكرخي
 وخزانة الرازي من هذا القبيل **الخامسة** طبقة اصحاب
 التفسير من المقلدين كايه الحسين القدوري وصاحب الهداية
 وامثالهما وشأنهم تفصيل بعض الروايات عا البعض
 الآخر بقولهم هذا اولى وهذا اصح رواية وهذا اوضح
 وهذا اوفق للقياس وهذا ارفع للناس **السادسة**
 طبقة المقلدين القادرين عا التمييز بين الاقوي والاقوي
 والضعيف وظاهر المذهب وظاهر الرواية والرواية النادرة
 كاصحاب المتون المعتمدة من المتأخرين مثل صاحب الكنز
 وصاحب المختار وصاحب الوقاية وصاحب الجمع و
 شأنهم ان لا ينقلوا في كتابهم الا قول المروءة والروايات
 الضعيفة **السابعة** طبقة المقلدين الذين لا يفتقدون
 عا ما فكر ولا يفتقدون بين الغث والسمين ولا يميزون
 الشمال عن اليمين بل يجمعون ما يجدون كما طلب الليل فالويل

لهم ولمن قلدهم كل الويل ثم
 وخرعت في السبع الاول من
 السبعة العشر الاول من
 الثلث الثاني من السدس
 الخامس من النصف الاول
 من العشر الثالث

في الفرق بين الخامسة والسادسة
 نوع خطا يعرف بالتأمل في مجموع
 ان رباب الاول بعد ما
 شاركونا الثاني في توضيحهم
 امتازوا بتفصيل بعض
 الاقوي عا الآخر

في الفرق بين الخامسة والسادسة
 نوع خطا يعرف بالتأمل في مجموع
 ان رباب الاول بعد ما
 شاركونا الثاني في توضيحهم
 امتازوا بتفصيل بعض
 الاقوي عا الآخر

في الفرق بين الخامسة والسادسة
 نوع خطا يعرف بالتأمل في مجموع
 ان رباب الاول بعد ما
 شاركونا الثاني في توضيحهم
 امتازوا بتفصيل بعض
 الاقوي عا الآخر

والسلف هو العمل بخلاف موجب الشرع
واتباع الهوى وترك ما يدل عليه الجهر
السلف من عادة السفس والاسراف
في النفقة وان ينصرف تصرفات لا الغرض
اول الغرض لا يعنى العقلاء من اهل الدنيا
غرضاً مثل دفع المال الى المغنين والاعلى
وسراية الحماة الطباقة بتمن عال والعين
في التجارات من غير تحق كافي من كتاب

رسالة في تفصيل ابوي الرسول عم

٩٤

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي كرم آدم عليه السلام وفضل نسله بفضل احسانه والصلوة
علي من خصه الله تعالى بطهارة النسب وحفظ ابائهم من الدنس تعظيماً لثانته
وجعل قرنه خير القرون وصير كل اصل من خير اهل زمانه كما ورد في حديث
اورد البخاري في صحيحه هذه العبارة بعثت من خير قرون بني آدم قرناً فقراً
حتى كنت من القرن الذي كنت فيه وفي حديث آخر انا انفسكم نسباً وضميراً
وحسباً لم ينزل الله بقلبي من الاصلاح لطيبته الي الارحام الطاهرات
بصطفى بهدياً لا تشعب شعبان الا كنت في خير بها فانا خيركم نفساً وخيركم
اباً ولا تخفي ان في مقطع هذا الكلام متغنياً لطالب الحق من ذوي الافهام فيما
سبق له الكلام بعون الملك العلام فنقول وبالله التوفيق وببدء ازمة الحق
اعلم ان السلف اختلفوا في ان ابوي الرسول عليه السلام هل ماتا علي الكفر
ام لا وذهب الي اول جمع منهم صاحب كتب الحديث قال في تفسير قوله تعالى
ولا يمشي عن اصحاب الجحيم قال ابن عباس رضي و محمد بن كعب القرظي
قال النبي صلعم يوم اليت شعري ما فعل ابواي فانزل الله تعالى ولا يمشي
عن اصحاب الجحيم فلم يذكرهما حتى توفيا، الله تعالى ثم قال ولما امر بنبيشير المؤمنين
وانذار الكافرين كان يذكر عقوبت الكفار فقام رجل وقال يا رسول الله ابن
والدي فقال في النار فمن الرجل فقال هم ان والدي ووالدي ووالد
ابراهيم هم في النار فنزل قوله تعالى ولا تال عن اصحاب الجحيم فلم يالوا شيئاً
بعد ذلك وهو كقوله تعالى لا تالوا عن اشيائهم ان تبد لكم تسؤكم وذهب الي
الثاني جماعة متمسكين بالاحادِيث الدالة علي طهارة نسبه عليه السلام
عن دس الشرك وشين الكفر ونفس الجمع الاول قالوا بانجارتها من النار

الحقيق
ما

منهم الامام القزويني فانه قال ان الله تعالى احياله عليه السلام ابا، وامة
وامنا به ومن رآه التفصيل في هذا المقام فليظن تذكرته في سلك المطالعة
فان قلت اليس الحديث الذي ورد في احيائها هو من عاقل زعم بعض
الناس الا ان السوالب انه ضعيف لا موضوع ولقد اصر الحافظ شمس الدين
بن ناصر الدين الدمشقي حيث انشد نفسه هو الصادق بعد اير له الحديث
المذكور حيا الله النبي مزبذبه فضل علي فضل وكان به رؤوفا فاحيا امة
وكذا ابا، لايمان به فضلا لطيفا فلم يلقه بجم به قد يرا وان كان الحديث
به ضعيفا نص على كون الحديث المذكور ضعيفا لا موضوعا وهو معدود في
طبقة الحفاظ وقال الحافظ ابو حفص بن شاهين في كتاب النسخ والمنسوخ
عن عايشة رضي الله تعالى عنها ان النبي عليه السلام نزل الى الحجون كشيء
حزينا فاقام به ما شاء ربه عز وجل ثم رجع مسرورا فقلت يا رسول الله
نزلت الى الحجون كشيء حزينا فامنت به ما شاء الله ثم رجعت مسرورا قال
سالت ربي عز وجل فاحيا لي اي فامنت بي ثم ردنا وقال جلال الدين
السيوطي هذا الحديث اخرجه ابن شاهين هكذا في النسخ والمنسوخ وعليه
نسخ الاحاديث الواردة في انه صلى الله عليه وسلم استاذن ربه في الاستغفار
لامه فلم ياذن له ويرد عليه ان النسخ لا يجري في الاخبار علي ما بين في الاصول
والا تخفى وجهه علي ذوي الاخبار فالوجه ان يقال انه عليه السلام استاذن
ربه في الاستغفار لانه لم ياذن له ثم استاذن في وقت آخر فاذن له
قال الحافظ فتح الدين بن سبيح النص في السيرة قد روي ان عبد الله
بن عبد المطلب وامينة بنت وهب ابوي النبي صلى الله عليه وسلم
اسما وان الله تعالى احييها له فامنا به وروي في ذلك ايضا في من جده

عبد المطلب

باحضه

ولا يدع

عبد المطلب ثم قال وهو مخالف لما اخرجه احمد عن ابني زر بن العبد قال قلت
يا رسول الله اين اتي قال اتي في النار قلت فابن من يعني من اهلك قال
امانة رضي ان تكون امة مع اتي ثم قال وذكر بعض اهل العلم في الجمع بين
الروايت ما حاصله ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يزل راقيا في المعامات
السنية صاعدا في الدرجات العلمية الى ان قبض الله تعالى روحه الطاهر اليه
وارزله واحضته به لده من الكرامة حين القدوم عليه فمن الجائز ان يكون
بمن درجة حصلت له ثم بعد ان لم تكن وان يكون الاحياء والايمان متافرا
عن تلك الاحاديث فلا تعارض اليها كلامه واما ما ذكره الحافظ الخطيب
بن دحيه ان الحديث في ايمان امة وابيه موضوع يرد القرآن العظيم قال
يا تعالي ولا الذين يوتون وهم كفار وقال وعيت وهو كافر فمن مات كافرا
لم ينفعه الايمان بعد الرجعة بل لو آمن عند المعينة فكيف بعد الاعادة
وفي التنزيل انه عم قال ليت شعري ما فعل ابوي فترلت ولا تسأل عن
اصحاب الجحيم قد فزع بما ورد من ان اصحاب الكهف يبعثون في آخر الزمان
وتحجون ويكونون من بين الامة شريفا لهم بذلك اخرجه ابن عسكرو
في تاريخه واخرجه ابن مردويه في تفسيره من حديث ابن عباس رضي الله عنهما
اصحاب الكهف اعوان المهدي فقد اعتمد ما ينفعه اصحاب الكهف بعد
احيائهم عن الموت ولا يبعد ان يكون الله تعالى كتب لا بوي النبي عليه السلام
عمر ثم قبضها قبل استيفائه ثم اعادها لاستيفاء تلك اللحظة الباقية
وامنا فيها فيعنده ويكون تاحير تلك البقية بالمدّة الفاصلة بينهما لاستيفاء
الايمان من جملة ما اكرم الله تعالى به نبيه ثم لما ان تاحير اصحاب الكهف
المدّة من جملة ما اكرموا به ليحوزوا شرف الدخول في بين الامة واما قوله

بل لو آمن عند المعانيه فكيف بعد الاحاقه فردوا بان الايمان عند المعانيه ايمان ليس
 فلا يقبل خلاف الايمان عند المعانيه بعد الاجادة وقد دل علي هذا قوله تعالى ولورثوا
 لعداؤنا ما نهموا عنه قال حافظ الدين الكندي في كتابه الموسوم بمناقب الامام الاعظم
 من تقرر انه مات علي الكفر بياحه لعنه الله الذي رسول الله صلى الله عليه وآله فانه قد ثبت في الحديث
 الذي اورد في التذكرة الامام القرطبي وفي تفسيره ان الله تعالى احياله عليه السلام ابا، وانه
 فامنا به عليه الصلوة والسلام ثم ما تافان قلت هذا مخالف لكتب الله تعالى والحديث الصحيح
 اما الاول فقوله تعالى فلم يكن ينفعهم ايمانهم لما راوا ايلنا وقوله تعالى ان ابي واباكي في النار
 قلت اما الحديث فيحتمل ان يكون قبله الاحياء والجواب من قولهم ان الايمان بعد
 معانيه العذاب لا يقبل اذا كان ذلك في ذكره اما اذا اناء الله تعالى له تلك الحالة
 ثم آمن يقبل الايري انه تعالى احيى الازليه يوم الميثاق وركب فيهم عقلا ونبية واخذ
 منهم الميثاق كما جاء في التفسير والاحاديث ثم اننا ذلك ابتلاء له كذا في حق والدي
 رسول الله تعالى يجوز ان يقع مثل هذا اليه كلامه سئل القاضي ابو بكر بن العربي احد
 ائمة المالكية عن رجل قال ان ابوي النبي صلى الله عليه وسلم في النار فاجاب
 بانه ملعون لان الله تعالى يقول ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا
 والآخرة قال ولا اذي اعظم من ان يقال عن ابيه انه في النار وقال الامام السهلي
 في روض الانف بعد ايراد حديث مسلم وغيره وليس لنا نحن ان نقول ذلك في
 ابوي صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى لا تؤذوا الاحياء بسب الاموات والله تعالى
 يقول ان الذين يؤذون الله ورسوله الى ومثل ذلك القاضي عياض في الشفاء
 ان كاتب عمر بن عبد العزيز قال لحضرة كان ابوا النبي صلى الله عليه وآله كافرين فعزله وقال
 لا تكتب لي ابدا وفي الحلية لا يقيم ان عمر لما سمعه قال ذلك غضب غضبا
 شديدا وعزله عن الدواوين وفي غنية الفتاوي سئل الشيخ الامام

الاجل

الاجل علي بن سعيد المستغنى عن قول بعض النحوي ان آدم عليه السلام لما بدت منه
 تلك الزلة اسود منه جميع جسده فلما اسبط الي الارض امر بالصيام والصلوة فقام
 وصلي ابيض جسده ابيض هذا القول قال لا يجوز في الجملة القول في الانبياء عليهم السلام
 بشي يؤدي الي العيب والنقص فيهم وقد امرنا لحفظ الله ان عزهم لان مرتبة الانبياء
 عليهم السلام ارفع وهم علي الله تعالى اكرم من سائر الخلق وقد قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم
 اذا ذكرنا صلي فامسكوا فلما امرنا ان لا نذكر الصلوة رخصه بشي يرجع ذلك الي العيب
 والنقص فيهم فلان منكم ونكف عن الانبياء عليهم السلام اولي واحق اليه كلامه
 واذا تقرر هذا حق المسلم ان يسكنه سانه عما تخلص بشرف نسب نبيا عليه السلام
 بوجه من الوجوه ولا خفاء في ان اثبات الشك في ابويه اخلال ظاهر بشرف
 نسبة الظاهر وبالجملة هي المسئلة ليست من الاعتقادات فلا حظ للقلب منها
 واما الله ان تحفه ان يصفان عما يتبادر منه النقصان خصوصا اليه وهم العامة

لانهم لا يقدر ان علي دفعه وتداركه
 منت الرسالة
 بعون الله

لا على طريقة التفتين كما زعمه صاحب الكشاف حيث قال ضمن سأل معني دعا فعدى تعديته
 كانه قبل دعي داع بعد ان من قوك دعي بكذا اذا استعاض وطلبه لان اعتبار معي الطلب
 يعني عن اعتبار المعني الاصل لسؤال فلا حاجة الي الجمع بينهما بل لا وجه له وفيما بين التفتين
 انما هي الجمع بين المعنيين نص عليه الفاعل المذكور حيث قال في تفسير سورة الكهف الغرض منه
 يعني في التفتين اعطاء مجموع معنيين وذلك اقوي من اعطاء معني قد انتهى واذا وجه
 للجمع بين المعنيين لا وجه للتفتين والخبر في الشراب المعروف وهي مؤنثة في اللغة
 الفصيحة المشهورة وقال ابو حامد السخيتاني في كتابه المذكور المؤنث ان قوما من
 الفضلاء يذكرونها وذكرها ايضا ابن قتيبة في ادب الكاتب فيما جاء فيه لغتان التذكير
 والتأنيث وقال الامام الواحدي الخرج عند اهل اللغة سميت فخر السراة العقل وقال
 ابو الليث اخرا الخرا وادكرها وعليناها وقال ابن الانباري سميت فخر لانها تخر العقل
 اي تخلصه وفي الكشاف وسميت فخر لتفطيمها العقل والتميز كما سميت سكر لانها
 تسكرها اي تخمرها وكانها سميت بالمصدر من خمر فخر اذا استوى للمبالغة وفي تفسير
 القرطبي قال عمر رضي في خطبة علي منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم اما بعد ايها الناس
 فانه نزل تحريم الخمر وهي من خمسة من الغيب والعقل والتميز والخطبة والشعر
 انتهى فمن قصرها بالاشئين منها كالفاضي البضاوي حيث قال سمى بها عصير الغيب
 والتميز اذا غلا واشتد لم يصيب ثم ان العصير للطلب لا للتميز فان المتخذ منه النبيذ
 دون العصير ومن بهما اتضح وجه رجحان عبارة اعصر علي اخذ في قوله تع اني اراي
 اعصر فخر او هو الاشارة الي ان المراد فخر الغيب والميسر التمار مصدر من يسكر
 والموجع من فعلها يقال سرت اي قررت واشتد من اليسر لانه اخذ مال الرجل
 يسير وسهولة من غير كد ولا تعب او من اليسر لانه سبب يسار كذا في الكشاف

وقال

وقال الازهرى الميسر الخمر الذي كانوا يتقارون عليه سمي ميسرا لانه يخمر اجزاء
 فكانه موضع التخمر وكل شئ خمرانه فقد سرت والياسر الجازر لانه يخمر في الجوز والياسر
 بهذا المعني اسبب بالخمر وصفته على ما ذكر في الكشاف انها كانت لهم عشرة اقداح وهي
 الازلام والاقلام والعدو والتوام والرفيب والحلس والنافس والمسيل والمعلي
 والمنيج والسفنج والوعد وكل واحد منها نصيب معلوم من جزو ربحونها ويخمرونها ثمانية
 وعشرين اجزاء الاثلاثة وهي المنيج والسفنج والوعد وقد اوضح عن هذا قوله لي في
 الدنيا سهام ليس فيها ربيع واساميرهن وعدو سفنج ومنيج الغدسهم والتوام
 سهام وللرفيب ثلثة وللحاس اربعة وللنافس خمسة وللمسيل ستة وللمعلي سبعة
 يجعلونها في الربابة وهي خويطة ويضعونها على يدي عدل ثم يخلجها ويدخل يد فخر
 بهم رجل قد حاش منها فن خرج له من ذوات الانبياء اخذ النصيب المرسوم به ذلك القدر
 ومن خرج له قدر مما لا نصيب له لم يأخذ شيئا وغرم ثمن الخمر وكله وكانوا يدفعون تلك
 الانبياء الى الفقراء ولا ياكلون منها ويفقرون بذلك ويدعون من لم يدخل فيه ويستقونه
 البرم قال الامام المطري في شرح المقامات للحريزي البرم البخل اللبث ويوفي الاصل
 الذي لم يدخل مع القوم في الميسر ولا يتحمل الغرم يقال فلان برم ما فيه كرم والاعم
 فير الجوهري في الصحاح بالذنب ولم يصب لظهور الفرق بينهما من حيث ان الذنب
 يطلق الجرم عما كان او سهوا بخلاف الاثم فانه ما يستحق فاعله العقاب فيخص بها
 يكون عذرا قال بعض المفسرين في تفسير قوله تعالى ومن يكسب خطيئة او اثما لم يعف
 من يعمل معصية خطاء او اثما وهو ما لا يخل من المعصية و الفرق بين الخطيئة والاثم
 لان الخطيئة قد تكون عذرا وغير عذرا والاثم لا يكون الا عذرا والكبير من كبر بالجمع
 بضم الباء قال الامام المطري في المغرب كبر في القدر من باب قرب وكبر في
 السن من باب ليس كبيرا فهو كبير وكبروا شيئا وكبروا مغلظه وقولهم الولاء للكبير

رد الجوهري

اي لاكبروا ولاد المعين والمراد اقربهم نسباً لا اكبرهم سناً وكبرياء الله تعالى عظمته والله
 اكبر اي من كل شئ وتفسيرهم اياها بالكبير ضعيف والنفع ضد الضر يقال نفعه بكذا
 وانفع به والاسم المنفعة والمنافع جميعها والناس لم يجمع ولذلك يستعمل في مقابلة
 الجنة وهي جماعة من الجن قال الله تعالى الجن والناس واسم الجنس الانسان ولكن
 يستعمل في مقابلة الجن قال الله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن واصله انفس فذفت
 الهزيمة خذوها في لومة وعوض عنها حروف التعريف ولذلك لا يجمع بينهما الا اذا قال
 صاحب الكشاف في تفسير سورة الاعراف والانس لم يجمع غير تكبير نحو ذوال
 وتاء وتوام واخوات لها وقال الفاضل التفاتاً في شرحه بدليل عود الضمير المفرد
 اليه وتفسيره على لفظه ولان فعلاً بالضم ليس من صيغ الجمع وما يقال في كتب اللغة
 ان دخالاً بالضم جمع دخل بكسر الخاء وهي الانثى من ولد الضأن فبني على انهم يعنون
 بالجمع ما يجمع لهم كما يقولون ان ركبا جمع ركب والامان في اللغة التصديق مأخوذ
 من الايمان كان المصدق من الصدق من التكذيب والمخالفة وتعدية بالباء اما
 لتفخه معني الاعتراف واما محله على تقييده وهو الكفر وهو يتعدى بالباء ومن
 قصروا عنها على الاول فقد قصروا ما في السمع فغلب تفصيل يطلب من الكتب
 الكلامية والقرب بعناء اللغوي معروف فالمراد من قوله لا تقربوا الصلوة
 التي عنها كناية للمبالغة وتستغف على تكثيرها اللطيفة باذن الله تعالى والصلوة
 فعلة من صلى كالزكوة من زكى وكتبها بالواو على لفظ المخفم ومقيقة صلى حرّك
 السلوكين لان المصلي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده وقيل للداعي بصلي تشبيهاً له
 في خشعته بالركع والساجد والسكران كالسكران في جمع الكسلان
 والسكر من باب علم وهو اسراد طرق المعرفة من الشرب وغيره مأخوذ من
 سكر الخاء وهو سد مجراء من باب دخل ومنه قوله تعالى انما سكرت ابصارنا

اي سدت ومنعت لنظروا سكرات الموت اخذت منه وقرئ سكري بالفتح وسكري
 على انه جمع كهلبي او مفرد يعني وانتم قوم سكري وسكري كهلبي على انه صفة الجاعة و
 والعلم مقابل الجهل ينظم التصديق والتصور بسبيل كان المتصور او مركباً والقول يراف
 الكلام واللفظ من حيث اصل اللغة ويطلق على كل حرف من حروف الجمع كان او من حروف
 المعاني وعلى الثمرة مفيدة كان او لا لكن القول اشتهر في المفيد بخلاف اللفظ والكلام
 واشتهر الكلام لغة في المركب من حرفين فصاعداً واللفظ خاص بما يخرج من الفم فلا يقال
 لفظ الله كما يقال كلام الله وقوله كذا في شئ الرضي والانصاب جمع نصب بسكون الصاد
 قال العلامة الرافعي في الاسس وكانوا يعبدون الانصاب وهي حجارة تنصب نصب
 عليها دماء الذبائح وتعبد الواحد نصب ومن هنا تبين ان القاصي لم يصيب في قوله
 ايجار كانت منصوبة حول البيت يدحون عليها ويعبدون ذلك قرينة وقيل هي الاصنام
 حيث غفل عن ان من فسر بالاصنام نظراً الى ان تلك الحجارة كانت فيها جهة المعبودية
 ايضا ثم انه بعد ما فسر بالاصنام ذكر في تفسير قوله تعالى وما ذبح على النصب فتفسر هنا على قوله
 اي الاصنام التي نصبت للعبادة ولا تخفى ما فيه من القصور والازلام القدر المصلحة
 واحداً زلم وزلم بضم الزاء وفتحها قال الحسن كانوا اذا ارادوا امراً او سفراً يعبدون
 الى قداح ثلثة على واحد منها مكتوب امرني ربي وعلى الاخرى في ربي والثالث غفل
 لا شئ عليه فيجلبونها فان خرج الامر مضوا على ذلك وان خرج النهي كفوا عنه وان
 خرج الغفل جالوا ثانياً وقال صاحب الغريبين هي قداح كانت زملت اي سويت
 واخذ من حروفها والرجس بالكسر القذر وبالفتح الصوت الشدي وهو اي الرجس
 بالكسر والرجس متقاربان لكن الثاني اكثر ما يقال في المستقذر طبعاً والاول اكثر ما
 يقال في المستقذر عقلاً او شرعاً والفعل اخص من الفعل لان الصدور عن قصد وروية
 معتبر فيه دون الفعل قال الامام الراغب لفظ الفعل مع معني من ساير اخواته نحو الصنع

والأبداء والأحداث والخلق والكسب العمل ثم قال والعمل لا يقال إلا فيما كان عن فكر وروية
حتى قال بعض الأدباء قلب لفظ العمل عن لفظ العلم تبعها على أنه من مقتضاها والشيطان
معروف وكل عات ممتد من الناس والجن والدواب شيطان ونونه أصلية وقيل البيع
فإن جعلته فيعلا من قولهم شيطان الرجل صرفة وإن جعلته من شيط لم تصرفه لأنه
فعلان كذا في الصحاح وفي المجل فيه قولان أحدهما أن النون أصلية فيكون سمي بذلك لبعده
عن الحق وتوهمه والثاني هو أن يكون من شاط إذا بطل والاجتناب من الجنب بمعنى الناحية
ومعنى اجتنبه كن في ناحية منه ولعل للترقي أي اجتنبوا على رجائكم وطمعكم وباشروا
الامر مباشرة من يرجو ويطلع أن يثمر عمله ولا يجنب سعيه وقد اعترض على هذا
المعنى بعضهم قائلًا هذا يؤدي إلى تجويز أن يكون معاني الحروف بالعين إلى السامع
حتى إذا استعمل أن يكون لتحقيق المحاطة لتحقيق المتكلم ولعل هذا إخراج الالفاظ
عن أوضاعها فإن الالفاظ إنما وضعت ليعبر بها المتكلم عما في ضميره وكان هذا القائل
غافل عن أن ما في ضمير المتكلم قد يكون الأخبار عما في ضمير السامع والتعبير عن إرادة
والفلاح الفوز بالمط كان الذي انفتحت له وجوه الظفر ولم يستغلق عليه والتعريب
والعلي معني الشق والفتح قال الإمام الراغب ما الفلاح فاصله الشق ومنه قيل
المديد بالحد يد يفتح وسمي الأكار فلاحاً اعتباراً بهذا فعلة وهو شق الأرض وسمي
الظفر فلاحاً اعتباراً بكشف الكربة وقول من قال الفلاح البقاء كقول الشاعر
ونرجو الفلاح بعد عاد وحميراً فإنا نعني الفريج والبقاء بعض الفريج فإذا ذلك عام
هو موضوع خاص والراحة تزوع النفس وميلها إلى الفعل بحيث تجلها عليه ويقال
للفوق التي هي مبدأ التزوع والاول مع الفعل والثاني قبله والجوهر لم يصح
عدم الفرق بينهما وبين المشية حيث قال في الصحاح الارادة المشية وأصله الواو
كقولك راود إلا أن الواو سكنت فنقلت حركتها إلى ما قبلها فصارت في الماضي

رد الجوهري

الفا وفي المستقبل ياء وسقطت في المصدر مجاورتها الألف الساكنة وحوض عنها الياء
في آخره وراودة على كذا راودة ورواد أي أروته وراود الكلاء يرود ورواداً
وارتاد ارتياداً بفتح أي طلبه وفي الحديث إذا بال أحدكم فليبرئ لبلوله أي يطلب مكاناً
ليتأ أو محذراً والرايد الذي يرسل في طلب الكلاء يقال لا يكذب الرايد أي يملكه
وأما قلنا أنه لم يصح فيما ذكر من عدم الفرق بين المشية والارادة لقيام الفرق بينهما
من حيث أن المشية تنبئ عن الوجود دون الارادة ولهذا فرقوا بين شئت فلا شك
واردت فلا شك هو وقوع الطلاق في الأول دون الثاني قال الإمام القاضي خان في
شرح الجامع الصغير في تعليقه لأن الشيء عبارة عن الموجه فقول شئت بمنزلة
أوجدت والارادة لغة عبارة عن الطلب قال عليه السلام المني رايد الموت
أي طالبه وليس من ضرورية الطلب الموجه انتهى وفي قوله تعالى يفعل الله ما يشاء
وكل ما يريد رعاية لهذا الفرق حيث ذكر المشية عند ذكر الفعل مخصوص بالوجود
وذكر الارادة عند ذكر الحكم الشامل للمعدوم أيضاً وهذا التفصيل يبين وجه الجمع
بين المشية والارادة في قول عمر السبيعي في العقائد عند ذكر صفات الله تعالى
ومن لم يمتنبه له قال ما قال وماذا بعد الحق إلا الضلال والاتباع من الوقوع
قال أبو جعفر الطوسي في تنبيه أصل الوقوع السقوط كسقوط الحائط والصابر يقول
وقع يقع وقعا وقوعاً ووقعه ايقاعاً ووقع توقيعاً وتوقع توقعا ووقعه
بواقعة والميقعة المطرقة والواقعة النازلة من السماء والوقائع الحروب وقال
الربما في الوقوع ظهور الشيء بوجوده نازلاً إلى مستقره والعداء ضد الصداقة
وهي ما ينفي إلى التعدي بالفعل والبغضاء ما يمكن في القلب من البغض الشديد
والصد مصدر صوت عن الأمر وصديجي لازماً ومصدر صدوداً ويتعدي بعن

رد سعد الدين
التفصا إلى

مطلب الفرق بين الارادة والمشيئة

شئت

يقال صد عنه بصد صد وداو الجوهري فسر الاول بقوله منه وصرفه والثاني بقوله اعرض
قال ابو جعفر الطوسي والصد هو العدول عن الشيء عن قلبي والصد والاعراض بمعنى
الا ان الصد يجوز ان يتعدى تقول صدته عن الحق بصد صدًا وصد به عنه صد وداو الاعراض
لا يتعدى والذي ظهر لي ان الصد بالمعنى الاول احص من الصرف لاختصاصه بما يكون عن
الخبر ذكر ابو جعفر المذكور في موضع آخر من تفسيره والصرف احص من المنع لان المنع لا
يلزم اندفاع المنوع عن جهة بخلاف الصرف والصد بالمعنى الثاني احص من الاعراض
لما عرفت ان فيه قيدًا زائدًا على معنى الاعراض وهو ان يكون عن قلبي والذكر حصول
الصورة الزائلة واسترجاعها فان لم يكن الادراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذكرًا ولهذا
قال الشاعر الله يعلم اني لست اذكره وكيف يذكره من ليس نبيا فاجعل النسيان شرطًا
لذكره ويوصف القول بانه ذكر لانه سبب حصول المعنى في النفس قال تعالى انا
نحن نزلنا الذكر والتذكر محاولة الذين استرجعوا الصورة المحفوظة بعد زوالها عن
القوة العاقلة وهو مع ظهوره من الاسرار التي يسأل عنها لان تلك الصورة ان
كانت مشهودا بها خصوصها استحالة طلبها وان كانت مغفولا عنها بالكلية فكذلك
فلا بد ان يكون بين بين والاستهزاء الامثال بالنهي كالآثار بالامر **المطلب**
الثالث قوله تعالى ومن ثمرات النخيل متعلق بتخذون ومنه تكوير للتوكيد
كما في قولك زيد في الدار فيها وتكوير الضمير على الاول او خبره في زوف صفة تتخذون
اي ومن ثمرات النخيل والاعناب ثم تتخذون منه كقوله تعالى ومن اهل المدينة مو
على التفات وتكوير الضمير على الاول لان معنى الجمع قد بطل بالتعريف وان بقي
فائدة صيغة وهي الاشارة الى تعدد الانواع ولا حاجة الى تقدير المضاف كما
ذهب اليه صاحب الكشاف حيث قال يرجع الضمير الى المضاف المحذوف

وهو العنبر وتبعه الفاضل البيضاوي بل لا وجه له لان فيه تخصيصا لا يناسب المقام
لعدم تناوله المأكول وهو اعظم صنفي ثمراتها والمقام مقام الامتنان وتقضاء شيقا
الصفين والفاضلان المذكوران قد اتفقا على عا ان المراد من الرزق الحسن ما
ينتظم التمور والزبيب ومع هذا كيف قال ان المعنى من عصيرها تتخذون سكرًا أو ر
حسنًا اذ لا انتظام بين هذين المعنيين كما لا يخفى ومن ههنا تبين انه لا وجه لما صار
الفاضلان المذكوران من تعلق قوله تعالى ومن ثمرات النخيل المحذوف تقديره ونفيل
من ثمرات النخيل والاعناب اي من عصيرها وقد مرتبة المقدمة وجه آخر يأتي عن
هذا التقدير فتذكر او خبر المحذوف صفة تتخذون اي ومن ثمرات النخيل والاعناب
ثم تتخذون منه سكرًا كقوله تعالى ومن اهل المدينة مودوا على التفات قوله والاعناب
عطف على ثمرات النخيل لا على النخيل لان السكر تتخذ من العنب لا من ثمرته بخلاف
النخيل ولما ورد العطف على النخيل لثقل الكدوم وانما عدل عنه لان الكرم اكثر له
سوي العنب بخلاف النخل فان له ثمرة سوي الرطب والواو في قوله تعالى ومن ثمرات
حسنًا لتميز عن السكر فنية تفريض بكراهية الحر وان لم يكن حسن فالآية جامعة
بين النصير بالمنة واللوحة الى العناب وان نزلت قبل تحريم الخمر وقد مرت في
المقدمة ما يؤيد هذا فتدبر ومن ههنا تبين ما في قول من قال والآية ان كانت
سابقة على تحريم الخمر فدالة على كراهية والا فجامعة بين العناب والمنة من الخلق
فتأمل وهذا غيو ما ذكره صاحب الكشاف حيث قال وفيه وجهان احدهما ان يكون
منسوخة ومن قال بنسخها الشعبي والنفخي والثاني ان يجمع بين العناب والمنة
ويروى عليه ايضا ان الجمع المذكور مقرر وان كانت منسوخة ثم ان سبق الآية
على تحريم الخمر ثابت عا ما تقدم بيانه وذلك القائل ذكره في تفسير سورة البقرة
علي وجه القطع فلا وجه لظاهر التردد فيه ههنا وقيل الجمع بينهما من قبيل

عطف احد الوصفين علي الآخر اي ما هو سكر ورزق حسن ولا يفتني بعده وابعده منه
 ما اختاره الطبري واستحسنه القرطبي من ان السكر ما يطعم من الطعام وحل شربه
 من ثمار النخيل والاعناب وهو الرزق الحسن فاللفظ مختلف والمعني واحد مثل انما
 اشكوبني وخرني الي الله وعلي هذا الانسخ واستحسن القرطبي بهذا الوجه وقوله ولا نسخ
 بنا في قوله الصحيح ان ذلك قبل تحريم الخمر فيكون منسوخا لان هذه الآية مكية باتفاق
 العلماء وتحريم الخمر مدني قوله يا لولئك كان السؤال واقعا فصيغة المضارع للاستفهام
 وكذا الحال في قوله تعالى يا لولئك عن الشهر الحرام وقوله يا لولئك عن الانفال
 وقوله يا لولئك عن الحيف وقوله يا لولئك عن البغى وقوله يا لولئك
 عن الساعة وقوله يا لولئك عن الروح وقوله يا لولئك عن ذي القرنين
 ونظاير فلهم الم يقل فيها فقل خلاف قوله يا لولئك عن الجبال فان الصيغة
 فيها للاستقبال لانه سؤا لك علم الله وقوعه واضرب عنه قبله ولذلك اني بالغاء النعنية
 في الجواب حيث قال فقل ينسبها ربي نسفا فكان المعني اذا سألوك فقل قوله قل
 فيها كلمة في التعليل كما في قوله يا فذلكم الذي لم تفتني فيه وقوله يا لمسلم فيما افتمت
 وقوله عليه السلام ان امرأة دخلت النار في هرة حبستها وتحمل القرية وتنق
 في المطلب الرابع علي ما فيها من الاعتبار اللطيف وعلي كلا التقديرين لاجابة الي
 تقدير التعاطي كما ذهب اليه صاحب الكشاف حيث قال والمعني يا لولئك عما في
 تعاطيها بدليل قوله فيها اثم كبير واثمها وعقاب الاثم في تعاطيها وتبعه القائي
 البضاوي حيث قال في تفسيره اي في تعاطيها وقال الفاضل التفازاني في تعليل
 ما ذكره لظهور ان ليس الاثم في عينها ولا اخفاء في ان منشاء الفعل من صحة اعتبار
 التعليل والظرفية بلا توسط التعاطي وذلك لاعتبارها هو المناسب للمقام فلا وجه
 لتوسطه كما لا يخفى علي ذوي الافهام قوله يا واثمها اكبر من نفعها التفصيل

علي التفصيل

علي التفصيل اي اثم كل واحد منهما اكبر من نفعها نفعه لا ان الاثم في المجموع اكبر
 من النفع فيه فان قلت هلا يلزم الحرمة من اشتغال الاثم قلت قد سبق ذكره في
 بعض الافهام علي ما افصح عنه الامام حيث قال في تفسيره اعلم ان عندنا ان
 هذه الآية دالة علي تحريم الخمر فنفسرها الي بيان ان الخمر ما هو ثم الي بيان ان هذه
 الآية دالة علي تحريم الخمر ثم انه بعد ما فرغ عن البيان الاول وشرع في بيان الثاني
 قال وبيانه من وجوه الاول ان هذه الآية دالة علي ان الخمر مشتملة علي الاثم والاثم
 حرام لقوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغى فكان
 مجموع ما بين الآيتين دليلا علي تحريم الخمر الثاني ان الاثم قد يراد به العقاب وقد
 يراد به ما يستحق به العقاب من الذنوب واثمها كان فلا يصح ان يوصف به الا الاثم
 الثالث انه تعالى قال واثمها اكبر من نفعها صرح برجحان الاثم والعقاب وذلك
 يوجب التحريم فان قلت الآية لا تدل علي ان شرب الخمر اثم بل تدل علي ان فيه اثم
 فثبت ان ذلك الاثم حرام فلم قلتم ان شرب الخمر لما حصل فيه ذلك الاثم وجب ان
 يكون حراما قلنا لان السؤال كان واقعا عن مطلق الخمر فلما بين الله تعالى ان فيه
 اثم كان المراد ان ذلك الاثم لازم له علي جميع التقادير فكان شرب الخمر مستلزما
 لهذه اللازمة المحرمة ومستلزم المحرم محرم فوجب ان يكون الخمر محرما الي مناكلته
 والحق انه لا دلالة في الآية المذكورة علي اشتغال الخمر علي الاثم ولا استلزامها اياها
 دلالة علي سببها الي الجملة وذلك لا ينافي الاباحة كالرمي الي الصيد فانه مباح
 وقد يكون سببا للاثم كما اذا وقع علي الآدمي خطأ وانما ينافي فيها اذا كانت سببية
 مطردة وكون الجواب عن السؤال عن مطلق الخمر لا يدل علي ان المراد ان الاثم
 لازم لها علي جميع التقادير وذلك ظم ان الضعف في اول الوجوه المذكورة ظاهر

ولا ينافي

لان بوجه ثبوت حرمة الخمر بعد نزول الآيتين المذكورتين ونزول قوله تعالى انما حرم
 ربي الفواحش ما ظهر منها الاية قبل قوله تعالى لو كنتم عن الخمر الاية ولم يثبت بعد
 حتي يتم الترتيب والضعف في الوجه الثاني اظهر منه اذ ليس في النص المذكور توصيف
 الخمر بالانم وكذا ضعف الوجه الثالث لان المقترح برهان الاثم لا تجدي نفعاً ما لم
 يوجد التوصيف بذلك الراجح او ما يدل علي استلزامه اياه وقد عرفت ان ذلك
 مفقود ههنا وقد عرفت فيما سبق ان الآيات الواردة في الخمر قد نزلت علي الترتيب
 وان تحريمها قد وقع علي التدرج وقد قال الفاعل الحكمة في وقوع تحريم الخمر علي الله رزق
 ان الله تعالى علم ان القوم كانوا قد افوا شرب الخمر وكان انتفاعهم بذلك كثيراً وعلم
 انه لو منعهم دفعة لشق عليهم ذلك فلا جرم استعمل في التحريم هذا التدرج
 وهذا الرفق وقد نقل الامام في تفسيره هذا الكلام عنه نقل قبول وارتضاء وقال
 صاحب التفسير فمن الآيات اول آية نزلت في الخمر فنهى عنهم بها ان اجتنابها اولي
 من اقتوا بها اذ الحكم في الامور للاغلب الايري ان من غلبت عليه افعال الخير
 حمد وان كان فيه بعض ما يذم ومن غلبت عليه افعال الشر ذم وان كان
 فيه بعض الخير ولا تقرر هذا عندهم ورد النهي بعد ذلك عن الشرب وقت الصلوة
 بقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فما كنتم تعلمون ذلك للصلوة فلا اكثر
 اوقاتهم عن الشرب فيسهل نقلهم عنها الي التحريم المطلق ثم نزل قوله تعالى انما الخمر
 والميسر الاية وقد مر فيما سبق من المقدمة ان عمر رضى قال اللهم بين لنا في الخمر
 بياناً شافياً بعد نزول هذه الآيات وانه قال بعد نزول قوله تعالى لا تقربوا الصلوة
 وانتم سكارى ان الله عز وجل يقرب في النهي عن شرب الخمر وما اراه الا
 يحرمها قوله وانتم سكارى فكل الجملة مع الواو والنصب علي الحال فتح عطف

ولا جنباً

ولا جنباً عليه كما قبل لا تقربوا الصلوة سكارى ولا جنباً وانما قلنا مع الواو لانه اذا وقع المفرد
 المنصوب موقع الجملة لم يصح معه الواو فدل علي انه واقع موقع الجملة والواو مجعلاً في
 حكم الاعراب واما من جهة المعنى فيفرق بين قولنا جاء القوم سكارى وجاؤا وهم سكارى
 اذ معنى الاول جاؤا كذلك والثاني جاؤا وهم كذلك بالاستيناف الثابت ذكره عبد القاهر
 بقي الشأن في فايوة هذا الاستيناف وتخصيصه بالحال اولي دون الثانية قوله تعالى
 حتي تعلموا ما تقولون حتي الدخلة علي المضارع لها ثلثة معان مرادفة الي نحو حتي
 يرجع اليها موسى ومرادفة كي التعليلية نحو ولا يزالون يقاتلونكم حتي يردوكم ومرادفة
 الا في استثناء وقد افصح عن هذا سبويه حيث قال في تنوير قولهم واسئلا افضل الا
 ان يفعل المعنى حتي ان يفعل وهذا اقلها والغالب هو الاول وحتى المذكورة هنا
 تخلفها وتغارقها في انه يجوز وقوع المضارع المنصوب بعد حتي نحو سرت حتي ادخلها
 وذلك بتقدير حتي ان ادخلها ولا يجوز بعد الي فقا فلا يقال سرت الي ادخلها قوله
 تعالى انما الخمر والميسر انما يفيد حصر ما دخله علي ما بعده مثل انما زيد منطلق وانما ينطلق
 زيد ذكره القاضي البضاوي في تفسير قوله تعالى انما نحن بصلحون وعبارة صاحب التفسير
 صريحة في ان وضعه لذلك حيث قال وانما تقصر الحكم علي شيء كقولك انما ينطلق زيد او
 تقصر الشيء علي الحكم كقولك انما زيد كاتب ثم انه ذهب الي عدم الفرق بين انما بالالف
 بالفتح في افادة الحصر ورد عليه ابو حيان قائلاً ان شيء انفرده بالرفعي ولا يعرف القول
 بذلك الا في انما بالكسر وقال ابن هشام ردة مردود فانها قد اجتمعا في قوله تعالى قل
 انما يوحى الي انما الحكم الله واحد فالاولي لقصر الصفة علي الموصوف والثانية بالنسبة
 قوله تعالى رجس من عمل الشيطان افروا الرجس لانه علي صيغة المصدر ففتح وقعه
 خبراً عن الجمع فلا حاجة الي تقدير المعطوفات واما تقدير المضاف فتقف علي ما فيه
 في المطلب الا في ذكره والفاء في قوله تعالى فاجتنبوا الترتيب الحكم علي الحكمة وانما في

في قوله تعالى انما يريد الشيطان ليعسر ارادة الشيطان على يقاع المفاسد الدينية وانظر
المصالح الدينية وكلمة في قوله تعالى في الخمر والميسر للسيئة كما في قوله تعالى لمسلم
نما افضعم والفاء في قوله تعالى فهل انتم منتهون للترتيب علي ما تقدم في المطلب
الثاني تمت الرسالة

رسالة بسم الله الرحمن الرحيم في بيان حد الخمر

الحمد لله والصلوة على نبيه اعلم ان حد الخمر بالشرب لان سبب وجوب شرب الخمر حتى يجب شرب
قليلها وكثيرها ولا يتوقف الوجوب على حصول السكر منها وحد ساير الاشربة حد السكر لان سبب وجوب
السكر الحاصل بشربها والسكر حالة تعرض الانسان من امتلاء دماغه من الاخرة المتصاعدة
اليه فيعطل معه عقله المحترز بين الامور الحسنة والقبية وله حدان حد حرمة ولا خلاف
فيه وحد وجوب الحد بسببه وفيه اختلاف قال صاحب النهاية والسكران الذي يحد به الذي
لا يعقل سلفا قليلا ولا كثيرا ولا يعقل الرجل من المرأة وهذا عند ^{الهداية} ^{ابن} وقال هو الذي يهزى
وتخلط كلامه ثم قال والمعتبر في القدر المسكر في الحرمة ما قاله بالاجماع اخذ بالاحتياط
وقال الامام قاضي خان في فتاواه واختلفوا في معرفة السكران يعني ان الذي يجب الحد عليه
قال ابو حنيفة حد السكران من لا يعرف الارض من السماء ولا الرجل من المرأة وقال صاحب
ان اخلط كلامه فصار غالب كلامه الهدايان فهو سكران والفتوي علي قولها نص علي ذلك في
البدائع وقال صاحب الهداية في كتاب الاشربة ان عينها حرام غير معلول بالسكر ولا يتوقف عليه
وبن النص من انكر حرمة عينها وقال ان السكر منها حرام لان به يحصل الفاد وهو الصد عن
ذكر الله تعالى وهو كفر لانه يحد الكذب فانه سماء ورجاء والرجس ما هو محرم العين ثم قال
يحد شاربه وان لم يكونها لقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجله و عليه انعقد اجماع
الصحابه رضي الله عنه وقد جاشت السنة استواراة ان النبي عليه السلام حرم الخمر وعليه انعقد اجماع
الامة ولان قليلا يدعو الي كثيره بخلاف ساير الملعومات لم يقل ساير المشروبات تعميلا له

الماكولات فان الملعوم ينظمها المشروبات وقال في شرحه المسمى بغاية البيان لا خلاف في ان قليل
الخمر وكثيره حرام بخلافه انما الخلاف في ان ماء العنب متى يصير خمرافعة اذ حنفية اذا بقي عنب
الزبد بعد نشيبه فهو خمر وقالوا ان شرب صار خمر وان لم يقذف الزبد وقال شيخ الاسلام خواصر زاد
في كتاب الشرب من المبسوط الخمر هو التي من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد صار
اسفله اعلاه فهذا هو بلا خلاف بين علمائنا واما اذا غلا واشتد ولم يقذف بالزبد فعلي قول
ابي حنيفة ليس الخمر ولا يحل شربه وبيعه وعلي قولها هو خمر لا يحل شربه اني بها كلامه وقال مشائخنا
يفتي بالحرمة بخود الشئ وبالحد بقذف الزبد احتياطا ولما كان سبب وجوب الحد شربها فلا بد من بقاء
اسم الخمر وقت الشرب فلو غلط الخمر بالماء ثم شرب نظف فيه ان كان الغالب الماء لا حد عليه لان اسم
الخمر يزول عند غلبة الماء وان كانت الغلبة للخمر او كانا سواء لم يحد لان اسم الخمر باق وهي عادة
بعض الشربة انهم يشربونها ممزوجة بالماء كذا في البدائع واما ان كان ثوبهم من زوال اسم الخمر عند
غلبة الماء انها تحل ويسقط الحد فان الحرمة باقية الا ان الحد ينقلب من الشرب الي السكر
يرشدك الي هذا ما في المحيط البركاني من المسئلة القائلة واذا طبخ الخمر في مرق بمنزلة الحل
لا يؤكل ولا يحد اذا حسانه ما لم يسكر لي بها كلامه اعلم ان حرمة السكر خير فصوصه بدتنا
فانه حرام في ساير الاديان ايضا علي ما نص عليه في البدائع حيث قال وشرب الخمر مباح
لا يحد لانه عند اكثر مشايخنا فلا يكون جناية وعند بعضهم وان كان حراما لكننا نهينا
عن التعرض لهم وما يدعون وفي اقامة الحد عليهم تعرض لهم من حيث المعنى لانها منهم
من الشرب وعن الحسن بن زياد انهم اذا شربوا وسكروا يحدون لاجل السكر لا لاجل
الشرب لان السكر حرام في الاديان كلها وما قال الحسن حسن ولا يحد السكران باقواء
علي نفسه لزيادة احتمال الكذب في اقراره فيقال لدرته لانه خالص حق الله تعالى بخلاف
حد التعزف لان فيه حق العبد والسكران فيه كالصاحب عقيب عليه كساير تصرفاته ولو
السكران لا تبين منه امراته لان الكفر من باب الاعتقاد فلا يتحقق مع السكر كذا في الهداية

سمي الكرم كرم لان الخمر المتخذة منه تحت على السقاء والكرم ذكره ابن النباري لها البدر كاس في شمس
 يدبرها بلال وكلم يبدو اذا مر حبت نجم البدر معروف ويسمي بدرا مبادرته الشمس بالطلوع كأنه يقول الخمر
 ويقال سمي بدرا لانه والكاس الزجاجة اذا كانت فيها خمر وتسمى الخمر نفسها كما ذكر صاحب الكشاف
 في سورة الانسان فمن بدل الخمر بالشراب والزجاجة بالاناء وقا الكاس اناء الشراب اذا كان فيه شراب
 ولا يسمى كاسا اذا لم يكن فيه شراب فعدا في بلفظ عام في كل من مقام الخمر ووجه التشبه في تشبيه الكاس
 بالبدر من الاستدارة والاستنارة والاشتمال للامر الصافي غير معتبر فيه لان اشهرها بالبدر بالاشتمال
 علي امر كرم والمراد من الشمس الجرم وجملة يدبرها بلال صفة لها والواو عاطفة وعملها على الحالية يعضي
 الي تقييد تشبيه كاسها بالبدر كالاداة الصافي اياها ولا وجه له اذ لا اختصاص للتشبيه المذكور
 بذلك حال وكلم خبرية ميمونة محذوف اي كم موضع يبدو فيه الخمر والقول بان ميمونة مرة من قلة التمييز
 لان المراد الاخبار عن تعدد ما يبدو لا تعدد اوقات بدو فان الثاني لا يستلزم الاول ويبدو بلا
 قال اهل اللغة بد الشيء بدوا تشد به الواو كقوله تعالى اي ظهر والمراد من مزجها خلطها بالماء واللفظ الجمع
 بين اجزاء شين سواء كانا ما يعين او غير ما يعين فهو اعم من المزج ذكره الراغب فمن فسر المزج بالخلط
 بغيره مطلقا لم يصب والجمع الكوكب فيه وفي الهلال وهو معروف استعانة بصفة تشبه اصابع الساق
 في الدقة والاستفراش والاستنارة بالهلال ونفاخات الخمر المزج في صغر الخمر واستدارة الشكل و
 الاستنارة بالنجوم ومن لم يذكر الاستنارة في وجه السبب الاول فقد قصر وكذا لا شذوا ما ابتدئ
 في انهارا ولو لا سنا كما تصورنا التوجع الشدة حدة ذكاء الراية ذكره الجوهري ومن فسرها بالرائحة
 الطبية لم يصب في الموضوعين في خبر بدو عن فبدا الحدة وفي تقييد ما بالطيب والضمير الغاي في الموضوع
 الاربعة غاية الي المداومة ولا يستلزم مطاوع هدي ويقال هدا للسبيل والى السبيل والسبيل هداية
 وهدي ذكر العلامة الرشدي في اسس البلاغة وظاهر عدم الفرق بين المتعدي بنفسه والمتعدي
 بالحرف ومنهم من فرق بينهما بان هدا كذا والى كذا انما يقال اذا لم يكن فيه ذلك فيصير بالهداية اليه
 وهدا كذا ان يكون فيه فيزداد وبثبت ولمن لا يكون فيصير واما ما قيل ان ما تعدي بنفسه معناه

جاء

جاء

جاء

جاء

١٩
 الابصال الي المطلوب ولا يكون الا فعل الله تعالى فلا يسند الا اليه كقول تعالى ولهدى بينهم سبيلنا وتعالى
 بالحرف معناه الدلالة علي ما يوصل الي الخط فيسند نارة الي القرآن كقول تعالى يهدي للذي هي اقوم وتارة الي
 النبي عليه السلام كقول تعالى وانك لتهدي الي صراط مستقيم فليس يتام لان المتعدي بنفسه جاء في
 القرآن كثيرا مستندا الي غيره الله تعالى كقول تعالى يا قوم اتبعون اهدكم سبيل الرشاد وقوله تعالى وما
 اهدكم الا سبيل الرشاد والجان بالحاء المهملة وهو الموضع التي يباع فيها الخمر الحانوت كان او غير
 قال الجوهري والحانات الموضع التي يباع فيها الخمر والحانة الحانة وهو حانوت الخمر
 فمن قال ان الحان جمع حانة وان الحانة بيت الخمر فعدا خطأ مرتين مرة في زعمه ان الحان جمع حانة
 لما عرفت ان الحانة اسم للحانوت الحان عام له ولغيره ومرة في تفسير الحانة بيت الخمر وقد عرفت
 انه حانوت والسنا بالضم من البوق وبالمد من الرفعة والمراد منها هو الاول لا يقال لاحاجة الي
 التعيين لان المذكور متصور فلا اشتباه لانا نقول من خواص الشعر قصور المدود ومد المقصور فيحمل
 ان يكون المذكور متصورا لخصو الشعر ولا فاد من جهة المعنى الا ان المناسب هو الاول فتأمل
 اراد بالتصور الادراك وانما اسند الي الوهم وهو قوق تترك المعاني الخمرية فيها علي انها معني تصور
 لا يدرك بالبصر لغاية لطافتها وسبب في التصريح بذلك في قوله صفاء ولا ماء ولفظ ولا يهوي ولم يبق
 منها الدهر غير حشا شية كان حقا ما في صدور انهي كتم من اللسان والضمير للمداومة والدم الزمان
 اي لم يبق الزمان شيئا منها واسناد الافناء والابقاء الي الدهر علي التجوز اذ يبع قد حكى عن اني
 زيد واني جريد ويونس ان الدهر والزمان والحين يقع علي حدود وغير حدود وعلي عمر الدنيا
 من اوله الي آخره وقال الخليل الدهر لا بد الممدود وكذا في سجع الحاسة وغير معني سوي
 والجمع اعيار وهي كلمة يوصف بها ويستثنى فان وصفت بها اتبعها اعراب ما قبلها وان استثنى
 اعرابها بالاعراب الذي يجب للاسم الواقع بعد الا وذلك ان اصل غير صفة والاستثناء عارض
 والحاشية بقية الدروج في المريض وكان حرف التشبيه والحفا من صفي البرق محفوفوا
 وكفي صفيا اذا لمع لمعا ضعيفا معترض في نواحي الفيم فان لمع قليلا ثم سكن وليس له اعتراض

فهو الواسع فان شئ الفهم واستطال في الجواي وسط السماء من غير ان يأخذ مبنياً وشمالاً فهو العنيفة
 ذكر الجوهري والضمير راجع الى المداينة على ان الجملة مؤكدة لمضمون الاول ولا وجه لرجوعها الى
 الحاشية على انها صفة لها اذ يحضّر اعتبار اضافة العندور الى النهي كما لا يخفى على اولي النهي
 والنهي جمع النهيته وهي العقل سميت بها لانها تنهي عن القبح والمراد صدور او النهي على حذف
 المضاف والكنم مصدر بمعنى المفعول يقول كان ظهور لغاية ضعفة خارج من حدة داخل في حدة
 تعالبه ولا يخفى ما في الحفاء التعبير بالحفاء من الحسن من جهة اللفظ واللفظ من جهة المعنى
 وانما كان الوصف بضعف الظهور جهة مدح لها لان سبب ظهور ليس الاضطر من الكثافة فكلاما
 قوي جهة اللطافة ضعف جهة الظهور فكان ضعفه دليلاً على قوة لطافتها فان ذكرت في المحي
 اصبحت اهلته نشاوي ولا عار عليهم ولا اثم المحي واحداً حياء العرب ولا يلزم ان يكون مافيه
 نواب واحد بخلاف القبيلة فمن وعدها مترادفان فقد وعدهم واصبح بمعنى صار والاهل خاصة
 الشئ الذي نسب اليه قوله تعالى ان ابني من اهلي وتسمى زوجة الرجل ايله وكذا كمال البلد
 واهل الدار واهل المحي وبهم خاصة الذين ينسبون اليه ذكر القاشي في تفسيره والنشاي
 من النشوة وهي السكر يقال نشي يشو ونشي بنشي وهو نشوان وهي نشوي وبهم ومن
 نشاوي والواو في قوله ولا عار عليهم حالية وفي قوله ولا اثم عاطفة والعار والاثم معروفاً
 ولا الثانية زبدت لتأكيد النفي والتأكيد لا ينافي في الزيادة ولكن تقول انها تغني التقرير
 بعموم النفي اذ بدورها بما يحمل للفظ على نفي الاجتماع ولهذا تسمى لا المؤكدة للنفي وعلى هذا
 ينكح القول بانها زائدة اللهم الا ان يقال انه مجرد اصطلاح ومن بين اقسام الدنان
 تصاعدت ولم يبق منها في الحقيقة الا اسم الواد ابتداءً اية اعلم ان الواو لا تقع في اول
 الكلام وما يذكر اجل للغة ان الواو قد تكون لا ابتداءً والاستيناف فمرادهم ان يبتدأ الكلام
 بعد تقدم جملة مفيدة من غير ان يكون الجملة الثانية تشارك الاولى فاما ابتداء الكلام
 من غير ان يكون يتقدمه بشئ بالواو فغير موجود ولا جائز ذكر صاحب ليداع

في كيف

في كتاب الايمان ومن لا يتدأ وبين بمعنى وسط نقول جلست بين القوم وسط القوم بالتحقيق
 وهو ظرف وان جعلته اسماً اعربت بقول لقد تقطع بينكم برفع النون والاصح جمع شئ وهو
 ما انضمت عليه الضلوع والذنان جمع وثن وهو الحب ولا اختصاص له بالحق كما توهم والصعود خلاف
 الهبوط ومنه تصاعدت وصيغة تفاعل للمبالغة اي ارتفعت من جواردهن الى جواردها الكلية
 لغاية لطافتها ولم يبق شئ منها فيه في الحقيقة اي في نفس الامر لا في الوجود والادعاء غير
 اسمها واسمها ليس منها فالاستثناء المذكور من قبيل ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهم
 فلول من قراع الكتائب ولا يخفى مافيه من كمال البلاغة في التوسيف باللطافة وان
 خطرت يوماً علي خاطراً فري اقامت به الافراح وارحل الهمم خطور الشئ بالبال اختدجه
 ويحرك فيه يقال خطر الشئ ببالي يخطر خطورة وتعدية بعلي بارادة معنى المرور من الخطور
 قال الراغب دواعي الانسان الى الفعل على مراتب السباح ثم الخطر ثم الفكر ثم الارادة ثم
 الهمة ثم التوهم العزم فالهمة اجماع النفس على الامر وازما عنها عليه والعزم هو القصد على
 امضائه واريدها بالخطور هنا محلة والتمدد والامور الرجل والمراد من اليوم مطلق الوقت على
 الجوز الشايح واقامت به من اقام بالمكان اقامة اذا استقر فيه والباء للتعدية ولا بد منها
 في استعمال اقام ومن وبهم انه يجوز ان يكون للسببية على ان الضمير للخطور فقد وعدهم والافراح
 جمع فرح وهو السرور والارحال الانتقال للسفر والهم الحزن على ما ذكر الجوهري ولكن
 بينهما فرق دقيق سياتي تفصيله والتعريف للجنس وفي الافراح لا استغراق وكل منهما اصاب
 والله اعلم واحكم ولو نظروا السدما ضخم انانها لا تسكرهم من دورها ذلك فخم انظروا ثمل
 الشئ بالعين وتعدية بالي وجاء يهرنا على الحذف ولا يصل قال صاحب لمواقف ان النظر
 في اللغة جاء بمعنى الانتكار ويستعمل بغير صلة قال الله تعالى انظروا انفسكم من نوركم ومعنى
 التفكير يستعمل في يقال نظرت في الامر فلان في بمعنى الرأفة ويستعمل بالهم يقال نظروا
 فلان في بمعنى الرؤية ويستعمل بالي قال الشاعر نظرت الي من حسن الله وجهه فبانظر

جاء

جاء

حاشي

فيا نظرة كادت علي وافق يقضي ثم قال ولا يتبع حمل النظر المطلق يعني عن الصلة على الروية يعني
 بطريق الحذف والايصال انما المتبع حمل الموصل بالي علي غيرا وهذا يتبين ان من وهم ان النظر
 مطلقا ووصولا بمعنى الروية فقد وهم قال جوهري ونادى في فلان علي الشراب فهو ندي
 وندي ما في وجع النديم ندام وجع الندمان ندامي فالندمان بفتح النون مفرد وضميوا يجمع
 اسكوهم باعتبار انه اسم جنس يتناول الكثير كما في قوله تعالى وهو الذي ارسل الرياح بشتى
 ومن وهم انه يجوز ان يكون بضم النون جمع نديم فياسا علي رغفان جمع رغيف فقد وهم لان
 القياس لا يجري في اللغة قال جوهري ويقال المدامة مقلوبة من المدامة لانه يرد من الشراب
 مع نديه لان القليبة كلامهم كثير ويرد عليه نعم ان القلب سايع شايع في كلام العرب
 الا ان بهنا مانع من الحمل عليه وهو استواء البنايين في التصرف قال صاحب كشاف في تفسير
 قوله تعالى من الصواعق وقراء الحسن من الصواعق وليس بقلب للصواعق لان كلا
 البنايين سواء في التصرف واذا استويا كان كل واحد بناء علي حاله الحتم والطبع الاثر
 المتحرك الحاصل عن نقس ويجوز به في امور يقال فتمت كذا في الاستياق من الشيء والمنع
 منه نظرا الي ما يحصل من المنع بالحتم علي الكتب والابواب ويقال ذلك ويعني به بلوغ
 آخر شي نظرا الي انه آخر فعل يفعل في احوال الشيء ومنه قيل فتمت القرآن ويقال
 ذلك لما يستدل به علي الشيء نظرا الي ختم المناشيد المستدل به علي منشئها كذا قال الرازي
 في تفسيره والمراد بهنا من الحتم المعني الاول ويجوز ان يراد المعني الاخير والانه معروف
 وجمعه آنية وجمع الآنية الاولاني ومن دونها تتعلق باسكوهم اي متجاوزا عنها فان
 دون ما اتسع فيه واستعمل في كل تجاوز حدة الي حدة وتخطي حكم الي حكم قال الله تعالى لا يتقوه
 المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين اي لا يتجاوزوا ولاية المؤمنين الي
 ولاية الكافرين وذلك سم اشارت الي البعيد ويقصد به اذا استعمل في الاشارة الي
 القريب لتعظيم الله العليم الخبير العظيم ولو نكحوا منها نكحي فبشر ميت

اعادت اليها الروح وانتعش جسمه الفصح الوصل وضميوا يجمع الندمان علي التأويل المذكور
 فيما سبق ومن في منها للتبعيض قال صاحب كشاف لا ينهم احد من العرب من قول القائل
 مسحت برأسه من الدهن ومن الماء ومن التراب الا معني التبعض والتوي في اللغة
 التراب الندي والمراد بهنا مطلق التراب فاطلاق التوي عليه باعتبار ما يؤل اليه
 والقبر مدفن الانسان والميت من فارق الروح والجسم والروح معروفان وبهتريف
 فيها للعهد والمعهودان روح الميت المذكور وجسمه فلا حاجة الي جعله بدلا عن المضاف اليه
 كما سبق الي بعض لاوام والاعادة الارجاع والانتعاش لا ارتفاع يقال انتعش العاثر
 اذا نهض من عثرته ولو طرخوا في في حائط كثرهما عليلا وقد اشقي لغارة السموم
 الطرح الرمي والنفي ما بعد الزوال من الظل قال الشاعر ولا الظل من برد الضي تسلطيه
 ولا النفي من برد الحشي العشي تدوق وانما سمي النفي الظل فيا لرجوعه من جانب
 الي جانب وقال ابن السكيت لظل ما نفع الشمس والنفي ما نسخ الشمس وحكي ابو
 عبيدة من روية قال كل ما كانت عليه الشمس فزال عنه فهو في ظل وما لم تكن عليه
 الشمس فظل والحائط ما احاط بالستان ذكر صاحب المغرب والضمير في كرمها للمدامة
 والعليل فعيل بمعنى مفعول والعلة المرض والواو في وقد اشقي حاله وقد حرف لا دخل
 الا علي الافعال ولها اربعة معان تحقيق وتقريب وتقليل وتوقع فآتي للتحقيق
 تدخل علي المضارع نحو قد يعلم ما انتم عليه اي يعلم ما انتم عليه حقا وعلي الماضي نحو لقد
 خلقنا الانسان وكذا صيحت جئت بعد اللام فهي للتحقيق والتي للتقريب تختص بالماضي
 نحو قول المؤذن قد قامت الصلوة اي قد حان وقتها ولذلك الحسن وقوع الماضي موضع
 الحال اذا كان معه قد كفوك رايت رجلا قد عزم علي الخروج اي عازما عليه والتي للتقليل
 تختص بالماضي كقولهم قد صدق الكذوب وقد بعثوا الجواد اي ربما صدق الكذوب و
 عشر الجواد والتي للتوقع تختص بالماضي قال سيبويه واما قد فجواب هل فعل لان السائل

ينتظر الجواب كذا في شذو الذهب لابن هشام والمناسب بهما معنى التحقيق واستنى
 من استنى المريض على الموت اي اشرف عليه والضمير في فارقة للعليل وزيادة اللام في اوله
 للتاكيد والسقم والسقم لغتان كالخزن والحزن معناه المرض. **ولو قُربوا من حارها مُقعداً**
مُشئ، ويطلق من ذكرى مذاقتها **الكتب**، **التقريب** جعل الشيء قريباً وتعدية من وقد
 معني الحان والضمير فيها وفي مذاقتها للمدانة والمقعد من لا يقدر على نصب رجله من
 الاقعد في رجل الفرس وهو ان يفتش جداً فلا ينصب واما الاقعد بمعنى برحاي
 ما ند، فلم اجد في الكتب والمشي جنس الحركة المخصوصة فاذا اشتد فهو سعي فاذا ازداد
 فهو عدو كذا قال صاحب الكف في سورة البقرة والنطق النطق ومن للتعليل كما في قول
 امرئ القيس وذلك من بناء جائي فذكرى قد مر تفسيره والمذاق والمذاقة بمعنى الذوق
 يقال ذقت الشيء اذوقه ذوقاً وذواقاً ومذاقاً والمذاقة جمع الاكليم والاكليم
 اعتقال اللسان واصله فيمن يولد اخرس ذكره الراغب. **ولو غُبِقت بالشرق الشمس**
طبيها، وفي القرب مذكوم لعادلة السهم. عبق به الطبيب بالكسوي لزق به عبناً
 بالتحريك وعباقية مثل ثمانية والشرق المشرق وما اسما لمطلع الشمس كالغروب
 والمغرب اسما لمغربها والمشرقان والمغربان مشرقا الشتاء والصيف ومغربا بهما
 والمشارق مطالع الشمس كل يوم حتي تعود الي المشرق الاول في الحول وشرقت الشمس
 اذ طلعت واشرفت اذا اضاءت والمشارق قرن الشمس والانفاس جمع نفس و
 الطبيب بطيب به والضمير للمدانة والمزكوم من له الزكام وهو داء معروف وقد
 تفسر عاد وقاعله السهم وهو اذ راكل الروائح والضمير في له المزكوم. **ولو خُضبت من**
كأسها كُفٌ لا يس، لما شُئ في يد التيم. خضبت على صيغة المجهول والخضيب ما خضب
 به من الحناء وغيره والمراد به بهما ما يقع على الكف من اشعة الكأس على التشبيه
 وكلمة من لا بداء الغاية وقد مر تفسر الكأس والضمير للمدانة والكف معروفة قال

قال الواحد في قيل الحرف اليد الكف لا نه يكف بها عن سائر البدن واللمس لصوق باصطناع
 لصوق فقط ذكره القاشاني في تفسير سورة آل عمران فلا اختصاص لللمس باليد كما ينهم من
 مما وقع في الصحاح من تفسير باللمس باليد وما في لما ضل نافية واللام زبدت للتاكيد والاضافة
 خلاف الهدي وضل عن الطريق ذهب الي غيره والليل معروف وتكبير في سياق النبي افادة
 العموم والواو في وفي يد، حالته واليد اسم لهن الجارحة المعروفة من المنكب الي راس الاصابع
 والضمير لفاعل ضل وهو اللام من وتفسير الهم للمهد والمعهود البدر وادبه بهما الكاس
 على طريقة الاستعارة وقد مر وجه التشبيه. **ولو طليت سراً علي كنهه عداً بصيركاً ومن**
راو كرها يستمع النعم، طليت على البناء للمفعول اي اظهرت وكشفت ونصب سراً
 على الحالية والسر تقيض الجهر والاكه الذي يولد اعي وغدا من الغدو وهو الغياب غيرة
 ثم عم ذكره صاحب المغرب فنصب بصيراً على الحالية لا على المفعولية اذ لم يعرف بمجي غدا يعني
 صار كما صبح والواو في المصنفات يقال راق الشراب يروق روقاً اي صفا وروقة انا ثوبنا
 ومن تعليلية ومعني عليه راو في المدامة لما ذكرنا ان يوشد ذلك لصوت الحادث عند تصفيها
 في حاسة سمعهم ويزيل عنهم غلة الصمم والصمم جمع الصمم وهو سمه الصمم اصله صلابه
 من اكتنفته الا جزاء ومنه قيل جرح اسم يسمي فقدان حاسة السمع لان سببه ان يكون باطن
 الصمخ مكتنفا لا يخوف فيه يشغل علي هو اذ يسمع الصوت بموجه. **ولو ان ركباً يمشي وتراب**
ارضها، وفي الركب ملسوع لما ضمر السهم. الركب اصحاب الابل في السفر دون الدواب
 وهم العشرة فان فوقها ومعني يمشوا قصدوا ومنه التيم والتراب التراب والارض
 معروفة وهي اسم جنس وصق الواحدة منها ان يقال ارضه ولكن لم يقولوا والضمير للمدانة
 والواو في وفي الركب ملسوع حالته والمسلوع من لسغة الحية او العقرب وتلسع
 لسعاً والضرضة النفع والضمير للمسلوع والسم بالفتح والسم واحد السموم الفائلة
 ولو رسم الراقي ضروف اسمها علي. جبين ضارب من التواء الاسم. الرسم الاثر

مطلب
 في الفرق بين اللمس
 واللمس

ورسم الدار ما كان من اثارها لا صفا بالارض الخالم بقل ولورقم مع المنسوبة بينه وبين لفظ الرا في
وهو من يفعل الرقية لان الرقم اقوي من الرسم قاسنا بالتأثير اليه مع ضعف اسناد
الي الرقم بالطريق الاول بدون العكس وفي قوله حروف اسمها دون اسمها ايضا رعاية
لنلك التكلفة فافهم والجيبين فوق الصديق وما جيبينا نبيين الجبهة وشمالها ومن وهم
الجبهة فقد وهم والمصاب من اصحابه مكره وجن بضم الجيم والتشديد صفة مخصوصة يقال
جن الرجل جنونا فهو مجنون ابرأ اي يجعل ذلك المصاب بريئا من الجنون وذلك لان
المذكور في التعريف في الاسم للعهد **د فوق لواء الجيش لورقم اسمها** لا تسكون تحت
اللواء ذلك الرقم **الفوق ضد تحت واللواء بالمد واحد الا لواءه** قال في المغرب للواء
علم الجيش وهو دون الراية لانه شقة توب تلوي وتشد على عود الرمح وهذا على خلاف
ما ذكره الامام السرخسي في باب مبعث السرايا من السرايا الكبير فانه قال في اللواء
اسم عالم يكن للسلطان فيكون في كل جيش واحد اذ قال في باب الرايات منه الراية
اسم لما يكون لكل قائد لجمع الجاعة تحتها وعلى كلا التقديرين من وهم انه الراية فقد
وجع والجيش الجند لسيدون لحرب من جاشت القدر اذا غلت قال شمس الاية السرخسي
في السرايا الكبير سمي الجيش جيشا لانه يجيش بعضهم في بعض ككثرة عددهم والورقم
والورقم تعجم الكتب وتنقيطه وتبيين حروفه وكتاب رقيم اي مرقوم فعيل بمعنى فاعل
قال الشاعر سارقم في الماء القراح اليكم **علي بعدكم ان كان الماء راقم** كذا قال ياقوت
الموتى في معجم البلدان قوله من تحت اللواء اي الذين يتبعون ذلك اللواء فانه
يكفي بالكون تحت شيء عن التبعية له ولا يخفى ما فيه من التعميم وما في المعنى الحقيقي
الذي ذهب بعض الافهام من التخصيص والمناسب للمقام هو الاول فتأمل
تهذيب اخلاق الندائي فتهذيب **بها الطريق** الرقيم من لاء عزم **التهذيب** كالتهنية
وتهذيب الاخلاق نظيره جازي بفتح الجيم بشد بل التبعة منها بالحسنة والاخلاق جمع

مطابق
الفرق بين الجيبين والجبهة
جاي

خلق

خلق والخلق السجدة وهي بيته راسخة في النفس يكون مبداء لعموم الافعال منها بسهولة
كانت الافعال وقبحة والندائي جمع ندان وقد مر انه والنديم بمعنى والفاء في فتهذيب تهذيب
وقد مر معنى الاستدعاء وتقدمتها باللام والباء في السجدة والضمير لعموم فعل تهذيب وهو المودة
والطريق كالسبيل والصراط في التذكير والتانيث اما في المعنى فبينها فرق دقيق لطيف وهو
ان الطريق كل ما يطرق معناه كان او غير معناه والسبيل من الطريق ما هو معناه والسلوك
والصراط من السبيل ما لا التواء فيه بل يكون على سبيل القصد فهو اخص الثلاثة ولا انشاء
بابس والفرع على امر هو القصد على القضاء ما جمع عليه النفس **وكلمة من لا يعرف**
الجود كفة **وكلمة عند الغنيظ من لاء جلم** **الكرم** تقيض اللوم قال الامام المازني في شرح
الحجاسة والحضال المنكوت اذا اجتمعت سميت لومًا والجود على ما ذكره الامام الراغب في الذرة
بذل المغني وبقائه البخل والسخاء بيته داعية ثلاث ان البذل المنقشيت حصل معه البذل
او لم يحصل ويقابله الشح هذا هو الاصل وان كان كل واحد منها قد يستعمل في موضع الاخر وعدم
عرفان الجود كناية عن البخل البالغ نهايته واسناد الى الكلف باعتبار انه يظهر البذل والخلم
الاناءة والغنيظ الغضب لكما من وما في الصحاح من التقية بان يكون للعاجز بركة قوله
والكاهن الغنيظ والعاقين عن الناس في مقام التعقيب والحث عليه فان العاجز عن
اظهاره لانه مضطرب كظمه بعزل عن مقام الحث والتعقيب وقيل الغنيظ سيجان الطبع
سكون ما يكون على خلاف رضاء ولذلك لا يطلق على الله تعالى **ولو نال فدام القوم لثم انانها**
لا كسبه معني شملها **اللم** النيل الاصابة يقال نال خير ايسال اي اصاب واحله نيل ينيل
مثل نيل يتعب وقيل النيل هو وصول الشئ اذا طلق وان فيه يتبع على الضر لان أصله
الوصول الى الشيء والغدام بكسر الغاء ما يوضع في قم الا برقي ليصق به ما فيه والغدام
بالفتح والتشديد مثله يقال قدمت على فيه بالغدام فدما اذا غطيت ومنه رجل قوم اي
غشي ثقبيل والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة لانهم القوام باسمور النساء فاللفظ مفرد بديل

الفرق بين الطريق
والسبيل والصراط

الفرق بين الجود والسخاء

فدامها

انه يثنى ويجمع ويوقد الضمير العايد اليه مثل الرجل دخل والقوم خرج وقال صاحب الجمل
 القوم جماعة الرجال ووزن النساء وواحد القوم امرؤ يقال قوم واقوام واقاوم جمع الجمع قال
 الجوهري والقوم الرجل ولا يجمع على لفظه وقال صاحب الكشاف في سورة الحجرات وهو في الاصل
 جمع قائم كصوم وزور في جمع صائم وزاير او تحمية بالمصدر عن بعض العرب اذا اكلت
 اجبت قوما وابتغيت قوما اي قايما واختصاص القوم بالرجال صريح في قوله تعالى
 لا يسخر قوم من قوم عسي ان يكونوا خيرا منهم ولا نساء من نساء عسي ان يكن خيرا منهن
 وفي قول زين اقوام آل حصن ام نساء واما قولهم في قوم فرعون وقوم عاد هم الذكور
 والاناث فليس لفظ القوم مبتدأ للفرقيين ولكن قصد ذكر الذكور وترك ذكر الاناث
 لانهم توابع لرجالهم فكانه قصد بقوله ليس لفظ القوم الى الرد على الجوهري في
 قوله وربما دخل النساء فيه على طريق التبعية لان قوم كل بني رجال ونساء ثم انه جوز بهما
 ان يكون القوم في الاصل جمع قائم ورتبه على احتمال آخر ذكره بقوله او تحمية بالمصدر
 وقال في الفائق والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قائم فوصف به ثم غلب على الرجال
 خاصة لقيامهم بامور النساء قال الفاضل النفاذاني في فصل الفاظ العام من التلويح
 بعد ما نقل ما ذكر في الفائق وينبغي ان يكون هذا تأويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم
 جمع صائم والا فلفظ ليس من ابناء الجمع انكارا لما شاع وفي الجمع في كتب اللغة قال
 الجوهري وجمع الصاحب محب مثل راكب وركب وقال صاحب لغاموس وهم اصحاب
 وصحاب وصحبان وصحاب وصحابة وصحب وقال النووي في تهذيب الاسماء و
 يجمع صاحب على محب وراكب على ركب واصحاب جمع محب كغفرة وافراخ ثم ان في
 القوم ثلثة اقوال الاول انه اسم جمع وهو الذي قدمناه والثاني انه جمع له واحد من
 لفظه وهو الذي ذكرناه ثانيا نقلنا عن صاحب الجمل والثالث انه جمع له واحد من
 لفظه وهو الذي ذكرناه ثالثا عن صاحب الكشاف واللفظ القبله نقول ثلث قايما

بالكر

بالكر اذا قبلتها ورعا جاء بالفتح والقدم فاعل نال واللفظ منقول ويجوز العكس ايضا والضمير
 اناتها وشمايلها للخدمة والضمير البارز في اكسبه للقدم والمستتر للجمع والكسب الجمع والتخيل
 يتعدى الى مفعولين اولها ضمير القدم وثانيها معنى شمايلها قال الجوهري كسبت الرجل
 خيرا وكسبت الرجل مالا فكسبه وهذا مما جاء على فعلته ففعل وذكر الهروي عن ابن الاعراب
 يكسب بضم السين واشد فاكسب مالا وكسبه محمدا وفي التيسير كسب الفعل يجوز نفع او دفع
 ضرر ولهذا لا يوصف به تعالى والشمايل جمع شمل والشمال الخلق يقولون في صفتها وانت
 بوصفها ضميرا جلا عندي يا وصافها علم اي يطلبون مني وصفها والمراد من الوصف في يوم
 بها من الحسن وما ذكر قبل هذا آثارها وخواصها ومن لم يفرق بينهما قال شرح او صافها
 في الابيات السابقة فليقل ايضا بعض او صافها المخصوصة ولا يخفى ما فيه قوله وانت بوصفها
 خبر جملة حالية في مقام التعليل والخبر العالم والخبر الارض السهلة فيها حمود خاسر
 اخبرت بالشيء اخبارا لانه سهل بطريق العلم والمخبرة ان يزرع على النصف او الثلث او
 نحو والاكارا الخبر والمخبرة الموكورة ذلك تسهيل الزراعة واصل الباب السهولة واهل
 يسكون الادم حرف جواب مثل نعم فيكون تصديقا للخبر واهلها للمستخير ووعده الطالب
 فيقع بعد نحو قام زيد ونحو اقام زيد ونحو اضرب زيدا قال الاخفش الا انه احسن من نعم
 في التصديق ونعم احسن منه في الاستفهام فاذا قال انت سوف تذهب قلت اجل وكان
 احسن من نعم اذا قلت انت تذهب قلت نعم وكان احسن من اجل وهاهنا تصديق لقولهم انت
 بوصفها خبر ووعده لهم ولا بعد في الجمع بين المعنيين المتناسبين خصوصاً في الاشعار
 فانه يزيد لطفاً على ما اوضحناه في رسالة معولة في صحة الجمع بين معنيي المشترك
 في استعمال واحد ثم انه قابل في الجواب قولهم بوصفها بقوله ياوصافها وقولهم خبر بقوله
 علم وزاد عليه قوله عندي الدال على الشؤ وقدمه للدلالة على الاختصاص ولا يخفى
 ما في في هذا كله من لطف المبالغة المناسبة لل مقام صفاء ولا ماء ولا لطف ولا مؤا

قد مر في
 اصل الكسب
 اختلاط الخطا بين
 الاستنباط وقال التلويح
 اصل الكسب صح

وَنُورٌ وَلَا نَارٌ وَرُوحٌ وَلَا جِسْمٌ لَافِي الْمَوَاضِعِ كُلُّهَا الْمَشَابَهَةُ بِلَيْسَ وَخَبْرُهُ مَحْذُوفٌ يَقُولُ إِنَّهَا صِفَاءُ
 مَاءٍ وَلَا مَاءٌ مَعَهَا وَلَطْفٌ هَوَاءٍ وَلَا هَوَاءٌ مَعَهَا وَنُورٌ نَارٍ وَلَا نَارٌ مَعَهَا وَرُوحٌ جِسْمٌ وَلَا جِسْمٌ مَعَهَا يَعْنِي
 أَنَّهَا صِفَاءٌ مُشْكِلٌ وَلَطْفٌ فَجَسَدٌ وَنُورٌ مَصْغُورٌ وَرُوحٌ فَجَرْدٌ وَالْمُرَادُ أَنَّهَا لَا تَحْظَرُ لَهَا مِنَ الْكثَافَةِ
 اصْطِلَاحًا وَمَنْ قَالَ أَنَّ الْمُرَادَ أَنَّ تِلْكَ صِفَاءٌ وَلَيْسَ هُنَاكَ مَاءٌ فَلَا يَكُونُ ذَلِكَ الصِّفَاءُ صِفَاءً الْمَاءِ
 وَهِيَ لَطْفٌ وَلَيْسَ هُنَاكَ هَوَاءٌ فَلَا يَكُونُ ذَلِكَ اللَّطْفُ لَطْفَ الْهَوَاءِ وَكَذَلِكَ هِيَ نُورٌ وَلَيْسَ هُنَاكَ
 نَارٌ فَلَا يَكُونُ ذَلِكَ النُّورُ نُورَ النَّارِ وَهِيَ رُوحٌ وَلَيْسَ هُنَاكَ جِسْمٌ فَلَا يَكُونُ رُوحًا مُتَعَلِّقًا بِالْجِسْمِ
 فَقَدْ اخْلَعَ الْحَقُّ الْكَلَامَ فَإِنْ كَوْنُهُ صِفَاءً غَيْرَ صِفَاءِ الْمَاءِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَى تَجَرُّدِ ذَلِكَ الصِّفَاءِ
 عَنِ الْجَمْلِ الْمَوْصُوفِ بِهِ لَا يَنْفِيدُ مَا افَادَ كَوْنُهُ صِفَاءً مَاءً فَجَرْدًا عَنِ الْمَاءِ مِنَ الْمَبَالِغَةِ فِي الْخَلْوَةِ
 عَنْ شَائِبَةِ الْكثَافَةِ وَكَذَا الْحَالُ فِي تَطَايُرِهَا وَاللَّهُ اعْلَمْ فَمَا سُنُّ نَهْدِي الْوَاصِفِينَ لَوْصِفُهَا
 فَيُحَسِّنُ فِيهَا نَهْدِي النَّمْرِ وَالنَّظْمِ فَمَا سُنُّ خَبْرٍ مَبْتَدَأٍ مَحْذُوفٍ أَيْ هِيَ فَمَا سُنُّ وَبِذَا أَوَّلِي مَنْ
 تَعَدَّ بِرُهَا فَمَا سُنُّ وَالْحَاسِنُ جَمْعُ حَسَنٍ عَلَى غَيْرِ التَّيْلِسِ وَالْحَسَنُ ضِدُّ الْقَبِيحِ وَالْهِدَايَةُ الدَّلَالَةُ
 بِالطَّفِّ وَمِنَّةُ الْهِدَايَةِ وَفَضْلٌ مَا كَانَ دَلَالَةً بَفَعَلَتْ تَحْوِيْدُ يَتَّخِذُ يَتَّخِذُ الطَّرِيقَ وَمَا كَانَ
 مِنَ الْإِعْطَاءِ بَا فَعَلَتْ تَحْوِيْدُ يَتَّخِذُ الْهِدَايَةَ وَامَّا قَوْلُ تَعَالَى فَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ
 فَنَلِي التَّكَلُّمَ وَالنَّهْيَ فِي فَيْحَنٍ تَفْرِيعِيَّةٍ وَضَمِيرُ التَّائِيْدِ فِي الْمَوْضِعَيْنِ لِلْمَدَامَةِ وَضَمِيرُ الْجَمْعِ
 لِلوَاصِفِينَ وَقَبْلُ أَوَّلِ ضَمِيرِي التَّائِيْدِ لِلْحَاسِنِ وَلَا حَسَنٌ فِيهِ كَمَا لَا يَحْفَظُ عَلَى مَنْ لِحَسَنِ
 التَّائِيْدِ وَالنَّمْرِ وَالنَّظْمِ صِفَانِ مَعْرُوفَانِ مِنَ الْكَلَامِ قَالَ لَوَاعِبُ لَتَأْلِيْفُ الْكَلَامِ خَمْسَ
 مَوَاقِفَ الْأَوَّلِيَّةِ ضَمِيرُ النَّهْيِ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ حَتَّى يَتَوَكَّبَ مِنْهَا الْجَمْلُ الْمُنْفِيَّةُ وَهِيَ النَّوْعُ
 الَّذِي يَتَدَاوَلُ النَّاسُ جَمِيعًا فِي خُطَبَاتِهِمْ وَقَضَائِهِمْ وَنَحْوِهَا وَيُقَالُ لَهُ الْمُنْتَوِزُ مِنْ كَلَامِهِمْ
 وَالثَّلَاثَةُ أَنْ يَفْهَمَ بَعْضُ ذَلِكَ إِلَى بَعْضٍ فَيُحَالُ بِمَادِي وَمَتَّاعٍ وَمُدَاخِلٍ وَخَارِجٍ وَيُقَالُ لَهُ
 الْمُنْظُومُ وَالرَّابِعَةُ أَنْ يُجْمَلَ فِي أَوَاخِرِ الْكَلَامِ مَعَ ذَلِكَ تَسْمِيْعٌ وَيُقَالُ لَهُ الْمُسْتَجْمَعُ وَالْخَامِسَةُ
 أَنْ يُجْمَلَ مَعَ ذَلِكَ وَزَيْنٌ فَضْوَصٌ وَيُقَالُ لَهُ الشَّعْرُ وَيَطْرُقُ مِنْهُ أَنْ يَذَرَّ غَيْرُهُ ذِكْرُهُ

كشنان

وكأنه

كشنان نعم كلما ذكرت نعم قوله ويضطرب عطف على ما عطف عليه قوله ويكرم ونظاير وقوله
 يقولون وما يتعلق به جملة اعتراضية بين المعطوفين والاعتراض على ما ذكره الفاضل تنقلا لاني في
 شرح الكشاف هو ان يوثق في اثناء الكلام او بين كلامين متصلين معني جملة او اكثر لا حمل لها
 من الاعراب لنكتة سوي رفع الابهام هكذا ينبغي ان يلاحظ هذا المقام ولا يلتفت الى ما سبق
 الى بعض الاقلام من خرافات الاولام والطرب خفة نصيب لان من شدة حزن او سرور
 وغلب سقام في الثانية وهو المراد منها والدراية العلم والغبوران للمدامة والشوق والاشتياق
 نزاع النفس الى الشيء ونعم بالفهم اسم امرأة كذا قيل وعوي الى الصياح ولم اجد فيه وعندي
 انه نعم بالفهم وهو لا بل خاصة بخلاف الانعام فانها لا انواع المواشي ثم انه قد يذكر ويؤث هذا
 مذكور في ذرة الفواص في اوام الخواص للمحرري رحمه الله رحمة وقالوا شربت الاثم كذا وانما
 شربت التي في تركها عندي الاثم اي قال لي الغافلون عن حقيقة الحال شربت الخمر وانكبت
 الاثم اي الذنب فان الاثم يطلق على الخمر باعتبار كونها سبب له قال الشاعر شربت الاثم حتى
 ضل عقلي الا الخمر التي في تركها اي ترك شربها الاثم وفي اضافة الترك الى نفسها في مقام الاضافة
 اي شربها اشار الى انها ليست الا للشرب وعندي اي في معندي ومذهبي من قولهم هذا عند
 اي حنيفة يثبنا لا يهل الذي يركم سكرها ايها وما شربوا منها ولكنهم هموا هبنا من سواد الطمان
 او الشراب يهتو بهنوا يهتوا فهو سحر يعني ومنه يهتو المشتبه في الترك في اللحم المطبوخ قال
 الجوهرى وكل امرئ انيك من غير تعب فهو يهتو صفة مصدر محذوف اي يشرب اهل الديار شربا
 ههنا لهم والدير معبد النصارى وكما خبرت في حذف محذوف اي كم مرة سكرتوا بذلك المدامة والحال
 انهم ما شربوا منها ولكنهم قصدوا قصد كمالا وقدمت فيما سبق ان المهم فوق الارادة دون العزم
 ومن لم يفرق بينهما لم يصب وعندي منها نشوة قبل نشائي معي ابدأ بشي وان بلي العظم
 يعني ان السكر من تلك المدامة حاصل قبل تعلقي بالبدن والناشي الحديث الذي جاوز حد الصغر
 فالمراد من النشوة حدوث البدن ويرشد اليه المتعاقبة بلي العظم فمن وهم ان معناه قبل وجودي

اليه عاقبة ومنتها ثم استعمل في كل تأمل سواء كان نظراً في حقيقة الشيء واضرابه او سوابقه
 واسبابه او لواحقه واعقابه وان كان الاشتقاق يدل على النظر في الادبار والعواقب خاصة
 ولو كان من عند غير الله لا يذهب عليك انه ينظم كونه من عند الملك والجن فمن قال في تفسيره
 ولو كان كلام البشر فقد قصر لوجده وافيه اخلافاً كثيراً من جهة الفصاحة والبلاغة
 وانما قال كثيراً لان الاختلاف واقع في القرآن فان بعضه فوق بعض في الاشتمال على انواع
 المزايا المتعلقة بالبلاغة وذلك لعدم مساعده المقام فلا يورث قصوراً في بلاغة الكلام
 فانه صريح في غير تعالي عن اتيان كلام علي هذا النظام ولما اوجه ان يقال لما كان العجز
 شاملاً للملك فواجه تخصيص الثقلين بالذكر في قوله تعالي لئن اجتمعت الانس والجن
 اشارة الى الجواب عنه بقوله وعدم ذكر الملك مع الثقلين لانه قادر على الاتيان
 بمثل بل لان الفعل المذكور هو التصدي لمعارضة كلام الله تعالي مما لا يليق بشانه
 فلا يناسب ان ينسب اليه فان الملائكة معصومون لا يفعلون الا ما يؤمرون **تتمه**
 كان التحدي اولاً بالاتيان بمثل كل القرآن بقوله تعالي فأتوا بحديث مثله ثم اخبر عن عجزهم
 عن ذلك بقوله تعالي لئن اجتمعت الانس والجن الآية ثم بعشر سور مثله بقوله تعالي
 فأتوا بعشر سور مثله ثم لما ظهر عجزهم عنها ايضاً كدهم بسورة بقوله تعالي بسورة من مثله
 وهذا ابلغ الزام وان لم قطع لاهل الخصام **فاية** في التفسير في مثله يعني في قوله
 وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله للنزل لا للنزل عليه كما شئت
 والمعني ان كنتم في شك مما انزلنا على عبدنا نحن استعدهم في كمال العبودية فيه اشارة
 الى الحكمة في ذكر المنزل عليه والى النكتة في التعبير عنه بعبدنا بانعام الوحي من نعمة
 القرآن في ان من عندنا زاعمين ان معارضة بايراد المثل مقدور للبشر على ما افصح عنه
 قوله تعالي واذا تلاي عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا لولاء قلنا مثل هذا فأتوا بسورة
 من مثله اي من مثل المقدور للبشر في زعمهم وقد افصح عن هذا المعني في التحدي بعشر

قوله
سورة

سورة

سورة بقوله مغزيات ولو لا القصد الي هذا كان الظاهر ان يقال بمثل سورة منه ورجوع التفسير
 يعني في قوله من مثله للنزل عليه لا بسا عدة المقام لما عرفت فيما تقدم ان المقام مقام توبيخ
 واثرة التحدي حيث تنزل من التحدي بكل القرآن الي التحدي بعشر سور ثم الي التحدي بسورة
 فلا يناسبه التضييق باعتبار شرط زايدها وهو ان يكون الا في به اتياناً ولا يناسبه
 الكلام وذلك لان الحديث في المنزل لاني المنزل عليه وهو مسوق اليه ومربوط به
 فحقه ان لا ينكح عنه برودة التفسير في غير وايضا قوله تعالي وادعوا شهدائكم من دون
 الله بنفرت وادعوا من استطعتم من دون الله في قوله ته ام يقولون افترأ قل فأتوا
 بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين فهو امر بان يستغيثوا
 بكل من يعينهم في ذلك فلا وجه للاستدلال المذكور لان الرخصة في الاستعانة من غير
 الامر تبطل فايض التضييق بالاستدلال المذكور وايضا لا بد من قيد المماثلة بين المنزل وبين
 المأتي به وعلي تقدير عود التفسير المذكور الي المنزل عليه يلزم ان يكون الكلام خلوأ عن ذلك
 القيد المهم وهذا ما اشار اليه بقوله فيه ترك المهم الموعى في سائر التحدي فيه اشارة الى
 وجه آخر لرجوع التفسير الي المنزل وذلك ان القرآن يفسر بعضه بعضاً فالمحمل في بعض المواضع
 يحل على المعنيين في موضع آخر فتدبر وايضا لا يتم الاستدلال على ان القرآن كلام الله تعالي
 اي على تقدير رجوع التفسير الي المنزل عليه اذا ثبت ان القرآن ليس بكلام المنزل عليه
 ولا يلزم من عدم كونه كلاماً ان يكون كلام الله تعالي جواز ان يكون كلام شخص آخر
 وهذا ما اشار اليه بقوله جواز ان يكون القرآن كلام غيري ولا يخفى هذا على تقدير
 رجوع التفسير الي المنزل لعدم تعرض الجانب المنزل عليه **فريضة** امر السجود
 للملائكة المذكور في قوله تعالي واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم كان كرامة لادم عليه السلام
 بدليل قوله تعالي هكايه ارايتك هذا الذي كرمنا علي وانا خير منه وتلك الكرامة لاولاده
 كانت من جهة منسب علي ولفظ كرمنا بني آدم حيث عبر عنهم بنسبتهم الي آدم ثم

باتياناً

اشارة الى ان منشاء الكرامة تلك الجهة وفيه اي وفيها ذكر اثبات الكرامة لادم عم بطريق
 الدلالة ومن ذهب عليه من الدفينة الانيقة فتربى آدم في قول صاحب المواقف بنوع
 الانسان ليتناول آدم عليه السلام ولا يخفى لطف التغليب في بني آدم عم يعني ان المراد
 اولاد آدم عم الا انه غلب الذكور على الاناث لاصالة جانبهم في الكرامة فابهم اراد التكريم
 المستوكر بين افراد ذلك الجنس لما ابرهم في جهة التكريم للتعليم والى بالتعظيم في جانب ملكهم
 حيث ذكر بصيغة الجمع النص في التكميل ودون اسم الجنس المحتمل للتفصيل والكثير تضمن اول
 الكلام وآخر المبالغة فكان اعمري ان يصدر الكلام باداة التاكيد مرة بعد اخرى فيل ومن
 جملة كرامته ان كل حيوان يتناول طعاما بغيره الا الانسان فانه يدفعه اليه بيد وفيه نظر
 لان بعض الحيوانات الخميسة كالقردة يشاركه فيما ذكر فلا يصح كرامته ولا خاصة له ثم قال
 وعلماهم في البر والبحر حتى لم يخسف بهم الارض ولم يعرفهم الماء وعلماهم على الدروب
 والسير ومن رزقناهم من الطيبات من ضروب الملائكة وفنون النعم عالم جعله لواحد من
 من ساير الحيوانات وفضلناهم تفضيلا مشوكا كذلك على كثير من خلقنا تفضيلا بالشرف
 والكرامة التي بالتاكيد يبرهننا اهتماما لكونه بعنوانا مخدوف تلك الجهات الثلاث ولان
 الاحكام المذكورة من شواهد هذا الحكم فكان شهادتها تكدت بعضها ببعض فظهر اثر
 تلك الشهادة في الدعوى ولما كان سابق الكلام في النعم المشوكة بين افراد الانسان
 شريفا وخسيرا لما نبهت عليه فيما تقدم ظهور وجه تخصيص الحكم المذكور بالكثير في جانب
 المفضل عليه فان كل فرد من افراد الانسان غير مفضل على جميع ما عدا اي ما عدا
 افراد الانسان وذلك ظاهر فلا دالة فيه اي في التخصيص المذكور عاي عدم تفضيل
 جنس الانسان على جنس الملك لان في تفضيل جنس على جنس اخر لا حاجة الى تفضيل
 جميع افراد الاول على جميع افراد الثاني بل يكفي تفضيل فرد من الاول على جميع افراد
 الثاني وبهذا التفصيل اكشف وجه اندفاع وجه صاحب الكشاف وانضح فساد ما قيل

قائله القاضي

في دفعه

في دفعه ولا يلزم من عدم تفضيل الجنس عدم تفضيل بعض افراده وكذا ان تقول لا بد من التخصيص
 المذكور اخر كما لا يفضل عن جملة المفضل عليه فلا دالة فيه على قول الخلاف بين الفريقين
تم المسئلة بمعنى مسئلة تفضيل البشر على الملك فختلف فيها بين اهل السنة
 والمجاهة منهم من ذهب الى تفضيل الملائكة وهو مذهب ابن عباس رضي واختيار الزجاج
 علي ما نقله في التقريب ومنهم من فضل فقال ان الرسل من البشر افضل بخلقهم ثم الرسل
 من الملائكة علي من سواهم من البشر والملائكة ثم عموم الملائكة علي عموم البشر وهذا
 ما عليه اصحاب النية صنفه وكثير من الاشافعية والاشعرية ومنهم من فضل الكمل من نوع
 الانسان نبيا كان او وليا ومنهم من فضل الكثر وبيين من الملائكة مطلقا ثم الرسل من البشر
 ثم الكمل منهم ثم عموم الملائكة علي عموم البشر وهذا ما عليه الامام فخر الدين الرازي
 وبه يشعر كلام الغزالي في مواضع عديدة من كنهه قال صاحب الكشاف شارب الكشاف
 بين المسئلة ومسئلة التفضيل لبيان ما يندفع اليه الازاييب الي احد طرفيها اذ لا يرجع الي
 اصل في الاعتقاد ولا يستند الي قطعي بعد ان سلم من الطعن ما وما يحل بنظم في المسئلتين
الاجبة **حسنة** الرب في ان القرآن كلام الله تعالى منزل من عنده انما يزول بعجز جنس
 البشر امتيا كان او غير امتي عن اتيان مثله لا بعجز الاممي فقط لان عجزه لا يستلزم
 عجز غيره فتمام الكلام يعني قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا علي عبدنا فأتوا
 بسورة من مثله في مقام التحدي علي تقدير رجوع الفخري في مثله الي المنزل دون
 المنزل عليه ولما استشعر ان يقال انه عدم كان اميت فيكفي في تمام التقريب عجز
 الاممي عنه تدارك دفعه بقوله وكونه عليه السلام اميتا لا يجري لاحتمال ان يتعلم
 من غير الاممي فغير الاممي عنه لا يكون وليلا علي كونه منزلا وهذا الاحتمال مما سجدوا
 وجعلوا دريعة للدخل فيه علي ما نطق به نفس الكتاب وهو قوله تعالى ولقد علم انهم يقولون
 انما يعلمه بشوق فلا وجه لما قيل فلا وجه لما قيل فائله صاحب الكشاف وتبعه الامام البيضاوي
 في دفعه

والود الى المنزل اوجه لما عرفت انه لا وجه للرد الى المنزل عليه **لاحقة قدسية**
 المراد من الامام الذي يدعي الاناس يوم القيامة المذكور في كلام الله تعالى كتاب الاحكام
 لا كتاب الاعمال كما سبق الى بعض الامام قال الله تعالى يوم ندموكل انفس بامامهم اي
 كل جماعة من الانس بمن انبتوا به من كتاب قال بن زيد المراد من بالكتاب المنزل
 عليهم اي يدعي كل انفس بكتابه الذي كان يتلو فيه في اهل التوراة بالتوراة واهل
 الانجيل بالانجيل واهل القرآن بالقرآن لتوكله تعالى في سورة الحاسية كل امته تدعي الي
 كتابها دل على هذا علي ان المراد من الامام الكتاب فانه يقع احتمال ان يراد به النبي عم
 او المقدم في الدين والمدعي الكتاب الاعمال كل واحد من الانس لا كل جماعة منه
 لعدم الاشتراك بين الاثنين في كتاب واحد وكلمة الى صلة المتروك لا صلة المذكور
 تدعي منسوبة الي كتابها لم يرد ان يهنا فذوقا بل اراد بتقدير الكلام تصوير
 المعنى على طريق التضمين اذ لا دعوة الى كتاب الاحكام يوم القيمة من المحلل والاطام
 واما ما قيل في هذا المقام الامام جمع اتم كالتخاف جمع خف والحكمة في ذلك اي في
 الدعوة بامامهم اجل عبي عم واظهار شرف الحسن والحسين رضي الله عنهما وان لا يفتخروا
 الزنا فكان هذا القائل غافل عن معنى الاناس والامة فان ادعوا بامام كل واحد من
 الانس لاكل جماعة منه وقد ثبت في الصحيحين من الحديث ما يدل على ان الناس
 يدعون في الآخرة باسمائهم واسماء آباؤهم وعن يدع الكلام وايضا كتاب الاعمال يؤتي
 بهم علي ما افصح عنه قوله يؤمن اوتي كتابه بيمينه فاؤتلك يقرأون كتابهم لانهم يأتون
 اليه **لاحقة قدسية** الدنيا ظاهرو والآخرة باطن قال الله تعالى يعلمون ظاهراً
 من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون كان الظاهر ان يقال وهم عن باطنها
 غافلون فكان العدول عنه الي ما ذكر للاشارة الي ان الآخرة باطن الدنيا قال
 بعض الكمل **در ان روز اجسام در ارواح كم شد** جناحة امرو زار واه در اجسام

كم شد

كم شد وقد لوح جلال الدين قدس سره العزيز الي هذا المعنى في قوله **بوسنين چون**
بازكونه بركند كونه بركند وازين بركند ولعلك ذاتا ملئت فيما استونا اليه يتكشف
 لك وجه الجواب عن سؤال من قال ان لم يكن البصير في بين الدار معاد في دار الآخرة
 بعينه اي ببصر بلزم ان لا يكون **الحق** المعهود معاد بعينه واللازم خلاف من ادعى
 الحق ولقد اخبر الله تعالى في كلامه القديم عن ثبوت المعهود حيث قال حكايته عن بصير حشرني
 قتل رب لم حشرني اعي وقد كنت بصيراً وذلك حكم ما اشار اليه من الانقلاب فلا نقصان
 في المعاد كما لا يخفى علي ذوي الالباب **لاحقة قدسية** لا تأييد في القول المذكور يعني قوله
 لم حشرني اعي وقد كنت بصيراً لما قيل ان المراد من الاعي في قوله تعالى وحشر يوم القيمة
 اعي اعي البصرون القلب القائل هو الامام البضاوي في تفسيره لما عرفت ان في
 ذلك اليوم يظهر البصيرة ويستتر البصر فمن لا بصيرة له في الدنيا يري اعي في الآخرة
 وكان ذلك القائل غافل لم يتأمل في قوله تعالى فانها لا تعي الابصار ولكن تعي القلوب التي
 في الصدور قالوا لما نزل قوله تعالى ومن كان في بين اعي فهو في الآخرة اعي جاء عبد الله بن
 ام مكتوم الي رسول الله عليه السلام وقال يا رسول الله انا في الدنيا اعي افاكون في الآخرة
 اعي فانزل الله تعالى فانها لا تعي الابصار ولكن تعي القلوب التي في الصدور فان دلالة
 علي فاد ما ذكره في غاية الظهور ومن لم يجعل الله له نورا فانه من نور **لاحقة قدسية**
 ما ورد في كلمة الكلمة من ان الحشر روحاني وكذا اللذة واللام في تلك لدار روحانيان
 قال القاشاني في تفسير قوله تعالى ولعذاب الآخرة اشد وابقي وانما كان عذاب الآخرة
 اشد لكونه روحانيا ليس بانحار لما هو من ضرورات الدين والحشر الجسماني من
 ضرورات دين الاسلام وكذا العذاب الاليم في الجحيم والنعيم المقيم في دار الخلد الجسماني
 من الضرورات لان الروح عنه هم جسم لطيف لا جوهر مجرد كما قاله الفلاسفة فخصهم
 الحشر في الروحاني انكار للحشر الجسماني بخلاف حشر المشايخ الرباني لما عرفت ان الروح

عندهم جسم في شمس حشر جسماني لا يحل قدسية الروح من عالم الامر ان الله تعالى خلق العوالم
الكثيرة كما جاء في الخبر بروايات مختلفة لكنها كلها ككن جعلها مقصورة في العالمين وبما عالم الخلق
وعالم الامر كما قال الله تعالى الاله الخلق والامر تبارك الله رب العالمين علي ما استبحر اليه
في قوله تعالى وبسا لو تك عن الروح قل الروح من امر ربي عبر عن عالم الدنيا وهو ما يدرك
بالحواس الخمس الغائبة بالخلق وعبر عن عالم الآخرة وهو ما يدرك بالحواس الخمس الباطنة
وهي العقل والقلب والستر والروح والنفخ بالامر عالم الامر هو الاوليات العظام
التي خلقها الله تعالى للبقاء من الروح والعقل والقلم واللوح والعرش والكرسي والجنة
والنار سمي عالم الامر امرا لانه تعالى اوجده بامر من كن من لا شيء بلا واسطة شئ قال
الله تعالى خلقك من قبل ولم تكن شيئا لما كان قد عاين كون بالامر القديم كان باقيا وان
كان حادثا وسمي عالم الخلق خلقا لانه اوجده بالوساطة من شئ قال الله تعالى وما
خلق الله من شئ ولما كان خلقه بالوساطة كان الخلق اي جميع ما في عالم الخلق فانيا
كل شئ ذلك الا وجهه فان لكل شئ وجهه باق وهو ملكوت ذلك لشيء وكل شئ
ملكوت اي حظ من عالم الامر لا يتطرق الفناء لانه محفوظ بالقدرة الكاملة علي ما
اشار اليه بقوله اذ بيد ملكوت كل شئ اعلم ان الروح الانساني وهو اول شئ تعلق
به القدرة جوهر نورانية ولطيفة ربانية من عالم الامر وهو الملكوت الذي خلق
من الشئ وعالم الخلق هو الملك الذي خلق من شئ قال الله تعالى اولم ينظروا في ملكوت
السموات والارض وما خلق الله من شئ فنعني اي لما تصور ما تقدم بيانه ظهر هذا المعنى
كون الروح من امر من عالم الامر والبقاء لا من عالم الخلق والفناء اعلم ان روح
محمد عليه السلام اول باكورة انوار الله تعالى بالمجاورة من شجرة الوجود واول شئ تعلق
به القدرة شرفه بشريف اضافته الي نفسه تعالى فسماء روي كما سمي اول بيت
من بيوت الله تعالى ووضعه للنس ببيت الله وشرفه بالاضافة الي نفسه ثم حين اراد

ان آدم عليه السلام سواه ونوع فيه من روحه اي من الروح المضاف الي نفسه وهو
روح النبي عليه السلام فكان روح آدم عم من روح النبي عم فهو اب الارواح
كما ان آدم عم اب لا شخاص قال صلى الله عليه وسلم كنت نبيا و آدم بن الماء والطين
وهذا احد اسرار قوله عم آدم ومن دونه تحت لوائي يوم القيمة ساحجة حدسية
انت حيوان بجسدك لكشف مظهرك فاعلم عالم الحركة يعني مظهر الحق المستقي بعالم الملك
ملك جسمك اللطيف مظهرك باطن عالم الحركة يعني مظهر الخيال المستقي بعالم الملكوت
انسان بجوهرك النظيف عن كدورات عالم الكون والفناء ومظهرك عالم السكون
يعني مظهر العقل المستقي بعالم الجبروت اما جسدك الكشيف فهو الهيكل المحسوس
المركب من العناصر الاربع واما جسمك اللطيف فذاك للروح الذي يقبضه ملك
الموت اذا جاء الابل واما جوهرك النظيف فتلك النفس المجردة التي يتوفاها الله تعالى
حين يفارقك عن الدنيا ذكر الخطيب بوكير عن مالك بن انس رضى الله عنه ان ملك
الموت يقبض الروح والله تعالى يتوفي الانفس حين موتها ذكر في التذكرة يعني
الامام القزويني ان الروح جسم لطيف مثابك للاجسام المحسوسة تجذب وتخرج
يعني عن البدن وفي الكفاية يلف ويدبر وبه الي السماء يفرج فيفتح باب السماء
للسعيد ولا يفتح للشقي فيرد الي اسفل فليس لا يموت ولا يفنى وهو ماله اول
ليس له آخر وهو بعينين ويدين وانه ذو روح طيب وخبث وهن صفة الاجسام
لا صفة الاعراض وهذا غاية في البيان ولا عطر بعد عروس هذا الصبح ما قبل
فيه وقد اختلف الناس فيه اخلافا كثيرا وهو مذموب اهل السنة والجماعة
وكل من يقول ان الروح يموت ويعني فهو ملحد وكذا من يقول بالتناسخ الي
بينا كلامه واذ انكشف لك حال الروح فقد وقفت على عالم البرزخ واحوال
القبور وما فيه من الالم واللذة الجسميتين والجلي عندك وجه كونه روضة

من رياض الجنة او حفرة من حفرة النيران وكان عندك كل شبهات المملوكين على طرف العام **تمت**
ما عرفت حقيقة الروح الانساني فقد وقفت على ستر المعراج الجسماني يعني علمت انه لا يلزم ان
يكون بالجسد الكثيف والهيكل المحسوس والكشف لك وجه قول عابثه بانه ما فقد جسده
ليلة المعراج ولكن عرج بروحه هكذا ذكر الحديث في الكشف ومن غفل عن آخره يعني قوله
ولكن عرج بروحه والفاضل سعد الدين نفيس في تأويله ذكر في شرح العقايد حيث
قال والمعني ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روجه وكان المعراج للروح والجسد جميعا
ولا خفاء في ان ما ذكر في آخر الحديث لا يتحمل هذا التأويل **ساححة قدسية** والموت والحيوة
من مخلوقات عالم المملوكات قال الله تعالى الذي خلق الموت والحيوة والخلق بنا غير مقابل
لا امر بل على المعني اللغوي العام وكل منهما صورة مثالية في ذلك العالم بها يري ويشاهد
يشاهد من غيب عن عالم المملوكات ومن سلخ عن البدن ولقد جاء في الخبر عن خير البشر
ان الموت يوتي يوم النعمة وينظر اليه اهل المحشر في صورة الكسب وبنح يذمهم يحيى بين يدي
محمد عليه السلام ومن بينا انكشف وجه التعبير عن ادراك عن ادراك الموت ومعرفة بالذوق
في قوله لا يدون فيها الموت الا الموتة الاولى دون سائر اسباب الادراك من الخواص
والذوق الاشكال عن اتصال الاستثناء ادح اي على تقدير التجوز المذكور في الذوق يكون المعني
لا يعرفون فيها الموت الا الموتة الاولى ولا تكلف فيه ومن لم يذوق هذا كصاحب الكشف والامام
البيناوي ومن تبعهما تكلف في توجيه الاستثناء المذكور حيث قال اريد ان يقال لا يدون
فيها الموت البتة فوضع قوله الا الموتة الاولى موضع ذلك لان الموتة الماضية حال ذوقها
في المستقبل فهو من باب التعليق بالمال كانه قيل ان كانت الموتة الاولى يستقيم ذوقها في
المستقبل فانهم يدونونها **تمت** كل شيء من عالم الملك جوهرا كان ذلك الشيء او عرضا
حقيقة بها يكون الشيء ذلك الشيء وكل حقيقة من تلك حقيقة صورة مثالية بها ترى تلك
الحقيقة وتساوي في عالم المملوكات وهو عالم المثال وعالم الغيب ومن امعن في سطور هذا

المقال

هذا هو المقام الذي
هو المقام الذي

المقال فقد اذعن حكم رتبة الاعمال فان لها صوراً مثالية في عالم المملوكات على ما ورد في الخبر عن
خير البشر قالوا في تفسير قوله تع وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم من ان المؤمن اذا
خرج من قبره استقبله شيء وهو اصن الاشياء صوتاً واطبها ريحاً ويقول انا علك الصلوة
طال ما ركبته في الدنيا فاركنني انت اليوم فذلك قوله تع يوم نحشر المتقين وقد ا
اي ركبنا وقد قال عم عظموا اضحيا بكم فانها على الصراط مطاياكم وان الكافر اذا خرج من
قبره استقبله شيء هو اقيح الاشياء صورة واخبرنا عن ابي فتيقول انا علك لفسد طال ما
ركبته في الدنيا فانا اركبته اليوم فذلك قوله تع وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم وتبين
عند ان قوله تعالى ليروا اعمالهم صدر يوم يصدر النفس اشتاتا على حقيقة وكذا قوله
يوم تجد كل نفس ما عملت من خير فخر او من صرف عن ظاهر كصاحب الكشف والامام
البيناوي ومن خذي حذوها وقال في تفسيره ليرى اجزاء اعمالهم وقال في تفسيره
الثانية اجزاء ما عملت من خير لم يكن في رتبة العمل على بصيرة وروية **ساححة قدسية**
لكل شيء في عالم الملك لسان مملوكي لكل ذرة من ذرات الموجودات في عالم الشهادة
لسان من عالم الغيب لا يراء البصر ولا يسمع صوته الروحاني الاذن به اي بذلك اللسان
نطق المحيي في يد النبي عم ونطق السموات والارض حين قالتا اتينا لما نعين وبه
اي بذلك اللسان يشهد اجزاء الانسان عليه يوم الجزاء ويقولون انطقنا الله الذي
انطق كل شيء حين يقولون لجلودهم لم تشهدتم علينا ويحدث الارض عما حدث عليها
كما قال الله تعالى يومئذ تحدث اخبارنا ينظرها الله تعالى ما كان فيها ويستج الاشياء
كما قال الله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده بحمده على نعمة الانبياء والتسبيح على وجه
يلقى بشانه منزله تعالى عن شين النقص والقصور بعضه اي بعض جنس الشيء
يستج بلسان الشهادة وذلك ظاهر وبعضه بلسان الغيب وذلك اي ويكون تسبيح
بعض الاشياء بلسان الشهادة ومن شأنه ان يكون مسموعاً في سمع السامع بل في

الفقه حيث قال ولكن لا تنفون تبهم ومن لم يفقه من الدقة زعم ان الانسب تحقيقه النسخ
 لا نسمعون والذكر القليل المنقول عن اصحاب القول بذلك اللسان كما لا يخفى على ارباب الفقه
لاحة قدسية اسند الختم في قوله تعالى اليوم نختم على افواههم الى نفسه دون الكلام والشهادة
 في قوله وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم ونفعا لوهم الاجبار واظهار التوسيط الاختيار بعد
 الاقرار على النطق والتكلم على ما نطق به قوله تعالى انطق كل شيء فلا مسامحة
 للتأويل يظهر اثار المعاني عليها ودلائلها على افعالها ولما كان كلام الايدي اقرارا على
 الغير كمنكر نزل تصديق الارجل بالاشهاد فغير عن تكلمها بالاشهادة وفي الحديث
 يقول العبد يوم القيمة اني لا اجيز شاهد اعلى من نفسي فتمت على فيه فيقال لا ركانه انطقت
 فينطق باعماله ثم تخلي بينه وبين الكلام فان قلت اليس معني قولهم انطقنا الله الذي
 انطق كل شيء في جواب جلودهم حين قالوا لم شهدتم علينا ما نطقنا باختيارنا فينا في قامة
 من عدم اسناد التكلم والشهادة اليه نفسه لدفع وهم الاجبار قلت ذلك وهم سبق الي بعض
 الفهم يعني الامام البيضاوي وليس الامر كذلك كما وهم بل المعنى انه تعالى امرنا بذلك
 وكفى ذلك بالاعتذار والظاهر ان قولهم لم شهدتم علينا سوأل يجب لا سوأل توبيح كما
 توهم وبني عليه السوأل المذكور يشهد لذلك زيادة قوله الذي انطق كل شيء فانه على
 تقدير الجواب عن سوأل التوبيح يكون تلك الزيادة ضايعة انما الحاجة اليه على تقدير
 الجواب عن سوأل التعجب فان قلت اليس الختم بايدي عن هذا السوأل قلت بجمع ثم
 تخلي بينه وبين الكلام على ما ورد في الخبر وقد منا بيانه فتذكر **لاحة قدسية**
 المنع في قوله تعالى لا يسأل عن ذنبه انسان ولا جان سوأل استفسار لا مطلق السوأل
 دل على ذلك تقديره يعني فان السوأل اذا تعدي اي تاخذ مفعوليه يعني يتعين معنى
 الاستفسار فلا ينافي ذلك المعنى اي نفي السوأل في القول المذكور ما في قوله تعالى
 اكتبتم باياتي ولم تحيطوا بها علما من الاثبات اي اثبات السوأل لانه سوأل توبيح

اظهار بان التوسيط

وتدريج لا سوأل استفسار واستحبار واما التوفيق بان المنع هو السوأل عن الذنب نفسه و
 المثلث هو السوأل عن الباعث عليه اختيار الامام البيضاوي هذا التوفيق وايدى يقول
 ابن عباس رضى لا يستلون بل علمهم كذا وكذا بل يألون لم علمهم كذا لا يجدي في التوفيق بين القولين
 المذكورين لان قوله تعالى اكتبتم باياتي صريح في السوأل عن نفس الذنب نعم يجدي في التوفيق
 بين القولين لا اول وقوله تعالى فوركك لسائلهم **لاحة قدسية** اثبت السوأل في قوله تعالى واذل
 بعضهم على بعض يتسألون وذلك عقيب نفخة البعث قبل ان يطوي السماء كلف السجل كما هو الظاهر
 من قوله تعالى يوم نحشرهم كان لم يلبثوا الا ساعة من نهار يتعارفون بينهم ومن قوله تعالى فافقون
 ان لستم الا عشر فلا ينافي انتفاء اي انتفاء السوأل لانه بعد ما صار السماء كالمهل والجلال
 كالعنق على ما نطق به قوله تعالى يوم يكون السماء كالمهل وتكون الجبال كالعنق ولا يخال جميعا
 فان قيل ما ذكرته فالقيل ان التناكر يكون عند النفخة الاولى فاذا كانت الثانية قابوا
 فتعارفوا تسألوا ولما قيل ان عدم السوأل عند النفخة والسوأل بعد الحاسبة او دخول أهل
 الجنة الجنة وأهل النار النار قلت ما ذكرنا ما هو عن عقل واعتبار وما ذكرته عن نقل وافار
 فعليك الاختيار ثم الاختيار **تممة** لا يتعارفون كما يحشرون كما زعم من قال القائل الامام
 البيضاوي وذلك عند خروجهم من القبور دل على ما قلنا من ان تعارفهم متأخر عن اول
 الحشر قوله عليه السلام الامراشد من ان ينظر بعضهم الى بعض في جواب عابسة رضى اذا سمعت
 قوله ثم تحشرون صفاء عراة عزلا فقالت الرجال والنساء ينظر بعضهم الى بعض والحديث
 رواه البخاري ومسلم والنسائي وابن ماجه وذلك ان هول البعث ودمية الحشر لا كان
 مانعا عن النظر فلا يكون مانعا عن التعارف الذي يتوقف عليه اي على النظر اولى
 ذكر في التذكرة عن ابي هريرة رضى انهم يوقفون عراة صفاء عزلا مقدار سبعين عاما وفي
 الجواب المذكور يعني جواب النبي صلى الله عليه وسلم عن سوأل عابسة رضى دلالة على انهم يكسبون عنه
 التعارف لانه لا يجدي بدونه وقد فهم ذلك اي انهم يكسبون بعد ما تحشرون عراة

قائلة صاحب الشاف

قائلة الامام البيضاوي

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

ان قابل هو الغاصب البغوي
ذو كبر في نفسه فلو تداخلا
ما تولت مصداقا لهما من سوا
الغرض

وهذا ظاهر وان فني علي من قال فان قلت كان نوع عام مبعوثا الي كل نفس بعد فزوجه الي الفلك فكيف
 اختص به نبيا عم قلت كان ذلك ضروريا فلا اعتبار به وبعثت الي النفس عامة فان قلت كان
 آدم عم ايضا مبعوثا الي النفس عامة قلت بل هو كسائر الانبياء كان مبعوثا الي قومه خاصة
 ضرورة انه لا وجود لقوم آخر في عهد والمراد من العوم المذكور العوم ملا قوام الداخله تحت جنس
 الانس لا مرسل اليهم كافة لان تبليغ الرسالة الي كافة النفس وعامة البشر كان خارجا عن وسعه
 ولذلك قال الله تعالى ارسلناك للناس كافة ولم يقل ارسلناك الي النفس كافة فان الثاني يقتضي
 التبليغ الي النفس قاطبة دون الاول والا يلزم ان يكون مقصرا في امر التبليغ غير موف مقدا
 لم يكن منه عم تبليغ الرسالة الي باقي اطراف العالم من اصناف الاعم ولما كان الفرق بين البعث
 والارسال خفيا جدا كان ذلك مظنة الاشكال فذكر حله فقال والبعث الي النفس عامة اعم من
 الارسال اليهم عامة فان في الارسال تكليفا ودون البعث لانه تكويني فلهذا يلزم المحذور المذكور
 فيما تقدم بقوله والا يلزم ان يكون مقصرا في امر التبليغ علي القول المأثور يعني قوله عم وبعثت الي
 النفس عامة ولا علي قوله تعالى يا ايها النفس اني رسول الله اليكم جميعا لان قوله اليكم جميعا متعلق بمعنى
 البعث الذي ضمنه قوله اني رسول الله اليكم وهذا ما اشار اليه المصنف بقوله لانه علي اعتبار تضمين البعث
 تمت البعثة تلازم الرسالة وصف البعثة الي الخلق بالدعوة الي الحق لا ينظم الانبياء كلهم بل
 مخصوصة بالرسول منهم وقد افصح عن هذا الامام القرطبي في تفسير قوله تعالى ولقد اتينا راد و سليمان
 علما حيث قال وكل نبي جاء بعد موسى عم من بعث ولم يبعث فانما كان بشريعة موسى عم الي
 ان بعث المسيح عم فسخها فلا وجه لما قيل فائدة القاضي عضد الدين في ديباجة المواقف
 وبعث اليهم الانبياء والرسول لان بناء علي عموم البعثة لعامة الانبياء عليهم السلام **فايضا**
 تعلق الجاتي قوله تعالى وارسلناك للناس رسولا من سورة النساء للفعل لا الحال يعني قوله رسولا
 لما في تقدم الجار من ايهام التخصيص يعني تخصيص رسالته عم للنفس ولا صحة له لان رسالته عامة
 للناس ومن لم يتنبه لهذا يعني صاحب الكشاف والقاضي ومن هذي حذوها جوز ذلك اي تعلق

هذا ظاهر وان فني علي من قال فان قلت كان نوع عام مبعوثا الي كل نفس بعد فزوجه الي الفلك فكيف اختص به نبيا عم قلت كان ذلك ضروريا فلا اعتبار به وبعثت الي النفس عامة فان قلت كان آدم عم ايضا مبعوثا الي النفس عامة قلت بل هو كسائر الانبياء كان مبعوثا الي قومه خاصة

هذا ظاهر وان فني علي من قال فان قلت كان نوع عام مبعوثا الي كل نفس بعد فزوجه الي الفلك فكيف اختص به نبيا عم قلت كان ذلك ضروريا فلا اعتبار به وبعثت الي النفس عامة فان قلت كان آدم عم ايضا مبعوثا الي النفس عامة قلت بل هو كسائر الانبياء كان مبعوثا الي قومه خاصة

هذا ظاهر وان فني علي من قال فان قلت كان نوع عام مبعوثا الي كل نفس بعد فزوجه الي الفلك فكيف اختص به نبيا عم قلت كان ذلك ضروريا فلا اعتبار به وبعثت الي النفس عامة فان قلت كان آدم عم ايضا مبعوثا الي النفس عامة قلت بل هو كسائر الانبياء كان مبعوثا الي قومه خاصة

الحار للحال **فايضا** قال الرضي في سوره فمصر ابن الحارث وقد يلزم بعض الاسماء الي الية نحو كافة وقاطبة
 ولا تضاهان ويقع كافة في كلام من لا يوثق بعربيته مضافة غير حال واخطاء فيه لانها وقعت مضافة
 غير حال في كلام العلامة القرطبي حيث قال في تفسير سورة الفل من الكشاف ويجوز ان يراد
 حقيقة الابصار كل ما طرفها من كافة اولي العقل وهو امام العربية يستشهد بقا كية **فايضا**
 كافة منقول عن معناه الاصيلي الذي دخلها التانيث باعتبار زمانها فاعل من الكلف بمعنى المنع ثم نقل
 الي معنى كل وجميع فلا عبرة لتانيثها بعد الفعل لكونها بمنزلة ساير اجزاها قال بوضان ان التام في
 كافة وان كان اصلها للتانيث محض بل صار هذا نقلا الي معنى كل وجميع كما صار قاطبة وعامة اذا
 كان حال نقلا محضا الي معنى كل وجميع فاذا قلت قام النفس كافة او قاطبة فلا يدل بشي من بين الالفاظ
 علي التانيث كما لا يدل كل ولا جميع كناء الذات قال الفاضل التقطاري في تفسير سورة آل عمران
 ان الذات في الاصل مؤنث ذو وقد قطعت عن لزوم الوصفية والاضافة واجريت تجري الاسماء
 المستقلة بمعنى نفس شي وحقيقة واجريت تجري الاصلية فقالوا في النسبة ذاتي باشا تها
 وجوزوا اطلاقها علي الله تعالى مع امتناع مثل علامة لوجود التاء فلا مانع من جهة التاء الخافا
 من جهة التاء لان فيها مانعا من جهة المعني لما عرفت ان معناها معني كل وجميع لا معني كافة في كافة
 لكونها حالا عن الكاف في ارسلناك في قوله تعالى وارسلناك للناس كافة وهذا التفسير يبين
 وجه الخلل فيما قيل فائدة صاحب الكشاف ذكر في تفسير قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في
 السلم كافة ويجوز ان يكون حالا من السلم لانها تورث الحرب قال الشاعر السلم نافع منها ما نفع
 والحرب يكتيك من انفسها جوع فان بناء الفعلة من ان كافة نقلت عن معناها الاصيلي
 الذي دخلها التانيث باعتبار زمانها وانما عنها ذلك لوصف **فريق** كثر لفظا طبعوا يعني
 في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول تفعيلا لامر الرسول ولهذا اي
 ولكون التكرير المذكور للتعليم ترك في قوله تعالى واولي الامر منكم وقرابين المطاعين فلا حاجة
 اليه عنه عدم ذكر ثانيهما وهو اولي الامر فلهذا كذا اي ولكون التكرير المذكور لمجموع التعظيم

موسى

والفرق ترك التكرير في قوله تعالى واطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه الآية وقوله ت واطيعوا الله
ورسوله ولا تنازعوا الفقه بعض الباعث وهو الفرق المذكور وانما قال منكم اظهرا لوجه الرخصة
في المنازعة الآتي ذكرها ولما كان انجاب الطاعة بلامراء متبعين عن اشتراط العدالة وموافقة الحق
خصوصا بقرينة التهديد السابق بقوله ت واذ امكنكم بين الناس ان يحكموا بالعدل رتب عليهم قوله
فان تنازعتم في شئ فمن الدين ان توافوا الحق واذ امكنكم بين الناس ان يحكموا بالعدل رتب عليهم قوله
دلالة على ان طاعة الامراء انما تجب اذا وافقوا الحق واما اذا خالفوا فلا طاعة لهم قال النبي عم
لا طاعة للخلق في معصية الخالق والمراد من الرد الى الله في قوله ت فردوه الى الله ورسوله الرد الى
كتاب الله تعالى ومن الرد الى الرسول الرد الى السنة قولية كانت او فعلية او تقريرية وهذا اي الرد
الى سنة عم علي الوجه المذكور ينظم حالتي حياته ومماته فمن قال قائل الامام البيضاوي في تنبيه
الرد الى الرسول بالسؤال عنه في زمانه والمراجعة الى سنة بعده لم يعيب في تفصيله و
تفصيله لان المراجعة اليه عليه السلام في زمانه لا يلزم ان يكون بالسؤال عنه لان فعله وتقريره
حجة في زمانه ايضا **فاشرة** لما اوجب الله تعالى في كل منازعة فيه الرد الى الكتاب والسنة وهذا
العموم مستفاد من ايهام شئ وتكبيره ولا يخفى في انه لا يوجد في كل حادثة معنى ظاهر من الكتاب
والسنة تفهم الايجاب المذكور الامر بالنظر في مودعات النصوص الواردة في الكتاب والسنة
والعمل بمذلولاته ومتنصياته فالآية المذكورة حجة على منكري القيس من انصار القائلين بالامام
كما تسموه قال الامام البيضاوي في تفسيره واستدل به منكرو القيس وقالوا انه تعالى اوجب
رد المختلف فيه الى الكتاب والسنة دون القيس واجيب بان رد المختلف فيه الى المنصوص
عليه انما يكون بالتمثيل والبناء عليه وهو القيس ومبني هذا الجواب على عدم الفرق بين
الاجتهاد والقيس والا فالرد المذكور قد يكون بالاجتهاد لا بطريق القيس وهذا اوضح عند
من له ادني خبرة **فاشرة اخرى** لما امرنا الله ت بالرد والاجتهاد بقوله فردوه الى الله والرسول
وشروط فيه اي فيما امر به الشان حيث قال فان تنازعتم في شئ فمن الدين ان توافوا الحق
ورتب عليهم الرد المذكور

دلالة ذلك

ولذلك علي ان لا رخصة للرأي والاجتهاد عند انعقاد الاجماع والا لكان اعتبار الشرح المذكور ضارفا
ولا وجه له في كلام بلين فكيف في الكلام الطبع في النص المذكور دلالة على جهة الاجماع وعدم جواز مخالفة
فالآية المذكورة جامعة للاصول الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقيس وهذا من لطائف الاصول
المستخرجة بدقائق الانظار **فريق** الاجتهاد وهو في اللغة استخراج الجهد في امر من الامور
ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة ولهذا يقال اجتهد في عمل الخ ولا يقال اجتهد في عمل الخرد وفي الاصطلاح
استخراج الفقيه الواسع لتكميل ظن حكم شرعي اعم من القيس وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع
لفعلة منقولة لا تذكر مجرد اللفظ كذا قالوا ويشكل بهذا لانه النص والاجتهاد به كالتي منك بها الامامان
في ايجاب الحد في اللواطة مطلقا لان الاجتهاد قد يكون في مورد النص كالاجتهاد في قوله عم المتبايعان بالحي
ما لم يفرقا فان اثنان في محل الفرق علي تفرق الا به ان ثابت خبر المجلس وابوصينية مع علي تفرق الا قول
ولم يشبهه والقيس علي ما ظهر من هذه المذكور انما شرطه فقد النص فلا يكون في مورد نقبت ان
الاجتهاد يوجد بدون ولا به له اي للقيس حيث شرط فيه ان يدرك علته مجرد اللفظ من الاجتهاد
نقت ان القيس لا يوجد بدون الاجتهاد فظهر ان النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق وهذا اي
الفرق المذكور بين الاجتهاد والقيس مع وضوح عند من له ادني دراية في فن الاصول قد تشبه
علي بعض المنتهين الى علم الاصول اراد به صاحب فصول لبدائع حيث قال في شرح الفرائض
لسراج الدين ان قول المجتهد عين القيس والعامل للتقارن في مع وقوله علي الفرق المذكور
بينما حيث قال في اوائل الركن **المتعلق** الرابع من التلويح والاجتهاد قد يكون بعين القيس
كالاستنباط من النصوص الخفية الدلالة فتر كلامه في بيان تعريف الفقه علي وجه اوضح
عن الغفلة عن الفرق المذكور حيث قال قوله يعني قول صاحب التوضيح مع ملكة الاستنباط
اي العلم بما ذكره يشترط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القيسية من تلك الاحكام وانما قال
افصح عن الغفلة لان حق الواقف عليه اي علي الفرق المذكور ان يقول كونه مقرونا بملكة
استنباط الفروع والاجتهاد به من تلك الاحكام اي من ادلتها وقول صاحب التوضيح ولا المسائل

وعم المسائل

و لم يقل ثم يطلقها كما قال صاحب الهداية وغيره لان الشوط مطلق المفارقة لا المعاقبة بالطلاق او يموت
عنها ويتم عدتها لا بد من انقضاء عدتها ايضا في ثبوت الحل للزوج الاول والقوم قد اهلوا
هذا الشوط اما شرط النكاح فنص الكتاب وهو قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد
انما زاد هذا القيد تعيينا لا اول ثبوت تلك الحرمة فان اذنا الجراء لا تدل على التعقيب على ما بين
في موضعه فلو لا التعيين المذكور لاحتمال ان لا تنبت الحرمة الفليضة مادامت في العدة حتى تنكح
النكاح معني ينسب الي كل من الزوجين زوجا غير فان قلت البت الحرمة باقية الى انقضاء
العدة قلت بل تنتهي الحرمة الفليضة عند النكاح وتظهر حرمة اخرى وهي اشراكه الغير
والعدة اشراكك وهذا الفرق لا يناسب صورة المسئلة فاصح فيها ايدى اشتراط انقضاء
العدة واما ثبوت شرط الدخول فمقبول م لا تحل للاول حتى تدنو في عيلة الآخر اشارة
بلفظ الدوق الى انه يمكن تجرد الابلاجه ولا يشترط الانزال والتصفين في لفظ العيلة
الى قدر انهما يمكن في الحل فلا يشترط ابلاجه مجموع الذكر بل يكفي ابلاجه بعينه وهو قدر
لان ما دونها ليس بابلاجه وهو حديث مشهور تلقته الامة بالقبول ولا خلاف لاحد من
المجتهدين فيه سوى سعيد بن المسيب واما قلنا لاحد من المجتهدين كيدا يرد النقص على
حصص المستثنى بشعر المرسى وداود الطائفي وقوله غير معتبر حتى لو قضى به القاضي لا ينفذ
قضاؤه فيجوز تزويج علي قوله مشهور ان يراى به علي نص الكتاب واما يلزم الزيادة عليه
لانه خلو عن الشوط المذكور هذا اذا حل النكاح على العقد كما هو الظاهر واما اذا حل على الوطئ
فلا يلزم الزيادة المذكورة لا يقال اسناد الى المرأة باي عن الحل على الوطئ لانه يجوز التجوز
في الاسناد لانه قبيح لا يناسب فحاشية القرآن بل غير صحيح لان ههنا اسنادين احدهما
النقل الى المرأة وله مساع باخبار ان التكلين من الوطئ من جهتها والثاني اسناد
الانفعال الى الرجل ولا مساع لهذا التجوز كما لا يخفى بل لانه يجوز ان يكون على القلب
كقولنا ادخلت الخاتم في الاصبع والقلنسوة في الرأس وبعده الف بواحد والاصل حتى

ينكحها

ينكحها زوج آخر ومبني لزوم هذه الزيادة على ان حتى تدل على ثبوت الحل بعد التزوج بزوجة اخرى
بطريق المنطوق ضرورة انها تدل باعتبار اعتبارها في اللغة لانتهاء الغاية على
انتهاء حكم الحرمة الفليضة عند التزوج بزوجة اخرى الا انه يظهر حرمة اخرى وهي حرمة نكاح
الغير وتلك الحرمة في معرض الزوال بالفرقة قبل الدخول ويلزم اي يلزم لانتهاء المذكور
ان يحل لزوجها الاول اذا طلقها الزوج الثاني قبل الدخول بها والا يلزم ان لا ينتهي الحرمة الفليضة
بالتزوج بزوجة اخرى والدلالة على اللازم المتأخر بطريق المنطوق وهي ههنا من قبيل الاشارة
لان الكلام غير مسوق لها ومن وهم كصاحب المتونج وحامه شراح الهداية انها اي الدلالة
المذكورة بطريق المفهوم فقد وهم وما فهم انه لا يصلح مثبتا حكم عند وجود نص نافي له لما نفي
في موضعه ان المفهوم عند القائلين بحجية ساقط في معارضة المنطوق لانه مشوخ به فلا يلزم
الزيادة على النص في الصورة المذكورة لان مبنا على ما عرفت على دلالة حتى المذكورة في
النص المزبور على ثبوت الحل بعد التزوج بزوجة اخرى **قالت** اي قال المتأخر في كتب
الاصول عند بيان الخلف عن تعارض النصين من قبل الحل قوله تعالى فلا تزويجن حتى يظهرن
بالتحقيق بوجوب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالشد يد بوجوب الحرمة قبل الاغتسال فالحل
المخفف على العشرة والشد على الاقل انما يحل على العكس لانها اذا ظهرت بعصرة اياهم حصل
الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا ظهرت لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة
الكاملة فاصح الى الاغتسال لبناء كمال الطهارة وهذا القول منهم صريح في ان دلالة حتى بطريق
المنطوق لا بطريق المفهوم كما توهمه صاحب المتونج حيث قال في ظاهره من العبارة يشعرون
الحل استفاد من قوله حتى يظهرن قولا بمفهوم الغاية فانه يتفق عليه لانها لو كانت بطريق
المفهوم لسقطت في مقابلة منطوق حتى يظهرن بالشد يد فلم يحج الى الخلف من قبل الحل
لانه فرع قيام التعارض بين النصين وبهذا البيان ظهر ان صاحب المتونج كما لم يصب في عبارة
الاشعار كذلك خطاء في قوله ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا وانتهى قد انتفى بالظهر

فبقى الحال ثابت لعدم تناول النهي آتاء فعبّر عن عدم دفع الآية بالحال بالجارها آتاء تجاوزا لما عرفت
 ان مبني الحاجة الى المخلص المذكور على قيام التعارض بين النفيين حقيقة فان قلت ليست العبارة
 ترجيح على الاشارة عند التعارض فلا حاجة الى المخلص يعني ان دلالة قراءة التحقير من قبيل الاشياء
 فلا تعارض فراءة التشديد لان دلالتها من قبيل العبارة والعبارة راجحة على الاشارة قلت الاصل في
 النصوص الاعمال لا الاحمال فلا يصح ايراد استقاط احد النفيين بالترجيح اي ترجيح الآخر عليه مع
 امکان التوفيق بينهما والاعمال بهما **فان** الي بشارك حتى فيما ذكر من وجه الدلالة بطريق
 المنطوق قال لغافل عضدا لذين في شرح المختصر ان قول القائل صوبوا الي ان تغيب الشمس هو
 معناه آخر وجوب الصوم عند غيبوبة الشمس فلو قدرنا ثبوت الوجوب بعد ان غابت الشمس
 لم يكن الغيبوبة آخر وهو خلاف المنطوق وهذا كالتصريح بان الدلالة المذكورة موجبة لعبارة
 فيكون من قبيل المنطوق لا من قبيل المفهوم كما زعم القائل المذكور حيث قال قبيل ذلك هو الكلام
 مفهوم الغاية اقوي من الشوط فقال به من كل قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالتعاضي
 وعنه الجبار ومنه البعض من الفقهاء اوجب القائل بما تقدم في الصفة وبوجه تحقيره وهو ان
 قول القائل الى وما ذكر في الميزان من قوله تع اتوا الصيام الى الليل لا ينبغي وجوب الصوم في
 الليل عند عامة اصحابنا قال في الميزان والخامس النص اذا ثبت حكما وقتنا الى زمان
 معلوم هل يكون نفيا لذلك حكم بعد مضي ذلك الوقت في زمان بعد ام لا كقول تع ثم اتوا الصيام
 الى الليل فهذا النص هل ينفي الجواب الصوم في الليل ام لا ثم عند عامة اصحابنا في الاصول
 كلها انه لا يوجب النفي وانما حكمه هو توفيق الية قيام الليل في النفي والاثبات في غيره غير
 معقول عليه لانه العمل اي عمل اصحابنا بدلول الغاية شايخ وقد عرفت انه ليس من قبيل
 المفهوم ولذلك لم يذكر في بحث مفهوم مخالفة من الاصوليين اصول فخر الاسلام البردوي
 واصول شمس الاثنية الرضوي وتبعهما صاحب التوضيح تسكوا اي تسكوا اصحابنا يماثل
 منها انهم قالوا يجوز بيع الحطة في سبيلها والبالاء في قسوة وكذا الارزوا السهم طاروي

عن النبي

عن النبي عم نهى عن بيع النخل حتى يبرئ وعن بيع السبل حتى يبيض وبأسن العامة ومبني
 الاحتجاج به على ان حكم ما بعد الغاية خلا ف حكم ما قبلها وصاحب الغاية لغفوله عن ان ما
 ذكره حكم المنطوق لا المفهوم قال وفيه نظر لانه استدلال بمفهوم الغاية ثم قال والا واني ان يستدل
 بقوله نهى لان النهي يقتضي المشروعية ولم يدرك ان النهي لا يقتضي الجواز والصحة بل الفساد
 والمشروعية التي يقتضيها النهي انما هي باعتبار اصله فلا يتم به التقريب كما لا يخفى واما الجواب
 عن النظر المذكور بان النهي نفي بالابتنافض فلم يدخل ذلك تحت النهي وبقي داخل في عمومات
 البيع الدالة على الجواز فلا يجدي نفعا لان النظر على تقدير الاستدلال بالسنة المذكورة
 وكلام القوم صريح فيه وعلى تقدير ما ذكره معتمدين ان يستدلوا بعمومات النص الدالة على جواز
 البيع **ثم** نهى رسول الله عن التنفل بعد العصر حتى تطلع الشمس وبعد العصر حتى
 تغرب الشمس والحديث المذكور في المعينين واستشكل بانه غيا الكرامة الى الطلوع والغروب
 وحكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها وهو ليس كذلك لانها ثابتة بعد الطلوع الى ارتفاعها
 وبعد الغروب الى اداء المغرب الاشكال بهذا الوجه المذكور في الغاية شرح الهداية وحله
 ان الكرامة في هذين الوقتين لحق الفرض وهما مستمر الى ابتداء الطلوع والغروب
 بظهور حاجب الشمس وغيبته ثم ينقطع ويحدث كرامة اخرى حالة الطلوع مستمرة الى
 تمام الغروب باداء المغرب وهن الكرامة للتشبه بعبادة الشمس لاحق الفرض ولا فناء
 في ان حدوث هذه الكرامة لا ينافي انقطاع تلك الكرامة فوجب ادانة الغاية موجبة واما
 من قال في حله القائل صاحب الغاية انه تشبث بمفهوم الغاية وهو غير لازم فقد اخطأ
 في كل من بقاي كلامه اما في الاول فلما عرفت انه تشبث بمفهوم المنطوق الغاية لا بمفهومه
 واما في الثاني فلما عرفت ايضا انهم تسكوا في مسائل وهذا دليل على ان العمل بوجهها لازم
 عندهم وانما غنونا به لان في الكلام الاتي ذكره زعمنا باطلا على ما تنق عليه باذن الله تعالى
 فورا اننا في السلم الحال قياما على الموصول الجامع دفع الحجج باحضار الجميع مكان العقد

والغروب مستمرة الى
 ارتفاعها واما تمام
 الغروب

ورد هذا اللفظ بان النص وهو قولهم من اراد منكم ان يعلم فليعلم في كليل معلوم الي اجل معلوم
يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا والزائما ولا عبرة بالفتن المغيرة حكم
النص الرد بهذا الوجه المذكور في التلويح ولا فناء في ان مدار الرد على دلالة قوله هم الي اجل
معلوم على استواء الاجل في السلم فغيبه ففسك بفهوم الشوط لا بمفهوم الغاية فهذا ظاهر في
الغاية **تفصيل** التفهيم على نوعين احدهما تفهيم لفظا آخر وهو الذي ذكره صاحب
الكشاف في تفسير قوله تعالى اهل ابيكم من تنزل الشياطين حيث قال فان قلت كيف دل
حرف الجر على من المتضمنة لمعني الاستفهام والاستفهام له صدر الكلام الا توي الي قولك
اعلي زيد مررت ولا تقول اعلي ازيد مررت قلت ليس معنى التفهيم ان الاسم دل على
معنيين يعني الاسم ومعني الحرف وانما معناه ان الاصل من حذف حرف الاستفهام وان
الاستعمال على حذف كما حذف من يمل والاصل اهل قال اهل راونا شيخ الفاع ذي السهم الاسم
فاذا ادخلت حرف الجر على من قدرت الهمزة قبل حرف الجر في ضبوك كانك تقول اهل
من تنزل الشياطين كقولك اعلي زيد مررت وثانيهما تفهيم لفظ معنى لفظ آخر وهو
الذي ذكره الفاضل المذكور في تفسير سورة الكهف في قوله تعالى ولا تعد عيناك عنهم حيث
قال يقال عدا اذا جاوز وجهه منه قولهم عدا الطور وجاني القوم عدا زيدا وانما عدي
بعن تفهيم عدا معني جاوز على قولك ثبت عينه اذا انقضى ولم يعلو به فان قلت اتي
غرض في هذا التفهيم وبلا قبل ولا تعدهم عيناك او لا تعد عيناك اياهم قلت الغرض
فيه اعطاء مجموع معنيين وذلك توي من اعطاء فذا لا توي كيف رجع المعني الي قولك
ولا تعد عيناك لجا وزين الي غيرهم ونحو قوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم الي اموالكم ولا
تضربوا اكلين لها انتهى فن قصر على النحو الثاني فذا قصر قال الفاضل التفسير في
في شرح الكشاف حقيقة التفهيم ان يقصد بالفعل معناه الحقيقي مع فعل آخر ياسببه
وهو كثير في كلام العرب حتي قال ابن جني لو اجتمعت تفهيمات العرب لاجتمعت قبلات

هذا هو الوجه الذي ذكره صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى اهل ابيكم من تنزل الشياطين حيث قال فان قلت كيف دل حرف الجر على من المتضمنة لمعني الاستفهام والاستفهام له صدر الكلام الا توي الي قولك اعلي زيد مررت ولا تقول اعلي ازيد مررت قلت ليس معنى التفهيم ان الاسم دل على معنيين يعني الاسم ومعني الحرف وانما معناه ان الاصل من حذف حرف الاستفهام وان الاستعمال على حذف كما حذف من يمل والاصل اهل قال اهل راونا شيخ الفاع ذي السهم الاسم فاذا ادخلت حرف الجر على من قدرت الهمزة قبل حرف الجر في ضبوك كانك تقول اهل من تنزل الشياطين كقولك اعلي زيد مررت وثانيهما تفهيم لفظ معنى لفظ آخر وهو الذي ذكره الفاضل المذكور في تفسير سورة الكهف في قوله تعالى ولا تعد عيناك عنهم حيث قال يقال عدا اذا جاوز وجهه منه قولهم عدا الطور وجاني القوم عدا زيدا وانما عدي بعن تفهيم عدا معني جاوز على قولك ثبت عينه اذا انقضى ولم يعلو به فان قلت اتي غرض في هذا التفهيم وبلا قبل ولا تعدهم عيناك او لا تعد عيناك اياهم قلت الغرض فيه اعطاء مجموع معنيين وذلك توي من اعطاء فذا لا توي كيف رجع المعني الي قولك ولا تعد عيناك لجا وزين الي غيرهم ونحو قوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم الي اموالكم ولا تضربوا اكلين لها انتهى فن قصر على النحو الثاني فذا قصر قال الفاضل التفسير في في شرح الكشاف حقيقة التفهيم ان يقصد بالفعل معناه الحقيقي مع فعل آخر ياسببه وهو كثير في كلام العرب حتي قال ابن جني لو اجتمعت تفهيمات العرب لاجتمعت قبلات

فان قيل الفعل ان كان في معناه الحقيقي فلا دلالة على معني الفعل الآخر وان كان في معني الفعل
الآخر فلا دلالة على معناه الحقيقي وان كان فيها لزم الجمع بين الحقيقي والجازي قلنا هو في
معناه الحقيقي مع حذف حال مأخوذ من الفعل الآخر بمعونة القرينة اللفظية فقولنا الحمد اليك
فلانا معناه الحمد منه اليك الحمد ويقرب كونه على كذا معناه ناد ما على كذا والظاهر من
كلامه انه غافل عن النوا الثاني من التفهيم وقال الفاضل الجرجاني فيما علقه على الكشاف والتفهم
ان يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه معني فعل آخر ياسببه ويدل عليه بذكر شي
من متعلقات الآخر كقولك الحمد اليك فلانا فانك لاحظت فيه مع الحمد معني الانتهاء و
دلت عليه بذكر صلة اعني كلمة الي قلت الحمد اليك والظاهر من كلامه انه غافل عن النوا
الاول من التفهيم ثم انهما مقصران من جهة اخرى وهي ان الظاهر من كلامها اختصاص التفهيم
بالفعل ولا اختصاص له به بل يجري في الاسم فقد افصح عنه صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى
وهو الذي في السماء آله وفي الارض آله واعترف به الفاضل انما زاي في تفسير قوله تعالى
وهو الله في السموات حيث قال لا خفاء ولا خلاف في انه لا يجوز تعلقه بلفظه الله لكونه
اسما لا صفة بل هو متعلق بالمعني الوضي الذي فتحه اسم الله تعالى كما في قولك هو حاتم فمفاتي
علي تفهيم يعني الجواد واما جريانه في الحرف فظاهر في قوله تعالى ما ننسخ من آية فان ما تفهم
معني ان الشرطية وذلك جزم الفعل ومن لطايف التفهيم جميع المتقابلين فان الكلمة الواحدة
بواسطة تكون عاملة ومجولة كما في المثال المذكور فان ما منصوب بالفعل الذي جزم به
قال صاحب الكشاف والقاعدة في التفهيم ان يراو الفعلان معا قصد ان ينعلا ان احدهما ماض
لفظا والآخر مذكور بذكر صلة وما ذكره ايضا مقصور على احد نوعي التفهيم ثم انه اعطاء في
قوله والآخر مذكور بذكر صلة لان ذكر الصلة غير لازم للتفهم كما اذا ضمن اللازم معني المتعدي
في يكون تقديره قرينة للتفهم قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى فاستبقوا الصراط
لا تخ من ان يكون علي حذف الجار واصل الفعل اليه والاصل فاستبقوا الي الصراط

او تضمن معنى ابتداء وانتهى فالصواب ان يقال والاخر مذکور بذكر متعلقه ثم ان الصلة
على تعدد بكونها مذكورة لا يجب ان تكون للمعنى الملحوظ تبعاً بل قد يكون للمعنى المذكور كما
في قوله تعالى واذا انتدبت من اهلها بكما تشرقا قال الامام البضاوي بعد ما فسر
الانتداب بالاعتزال فكانت الصلة متعلقة به ومكانا ظرف او مفعول لان انتدبت متضمنة
معنى انت وبهذا كانت في انه يراى كل من الفعلين في التعددية ولا يرتجى اصدما على الآخر
ومن ههنا انكشف وجه ظل آخر في كلام صاحب الكشف قد برر وما يجب التنبيه له ان اللفظ الذي
يقع فيه التضمن لا يلزم ان يكون مستقلاً في معناه الوضعي كما هو الظاهر من كلام الفاضلين
التفازاني والجرجاني بل قد يستعمل في معناه المجازي واعلم ان كلاما من النحويين المذكورين للتضمن
بوضع اشياء اما الاستنباط في النحو الاول فلقد علم ظهور الفرق بينه وبين التقدير واما الاستنباط
في النحو الثاني فلان الظاهر منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وغاية ما يمكن ان يقال في دفع الاشياء
الاول ان في ذلك نحو من التضمن لا بد من استمرار الاستعمال على حذف المضمّن على تبه عليه
صاحب الكشف في الكلام المنقول عنه فيما تقدم به بفارق التقدير واما وجه الاستنباط
الثاني فيستغنى على وجه اندفاعه باذن الله تعالى تعليل اعلم ان المعنى الحقيقي في
المجاز المرسل يلمح ملحوظ لا تنقل منه الى المعنى المجازي لكنه غير مقصود بالافادة وبه يتفارق
الكناية فان المعنى الحقيقي فيها مقصود بالافادة لكن لا لذاته بل لتقرير المعنى المكني عنه
فانه يجعل كالدليل على ثبوته ولهذا كانت الكناية ابلغ من الحقيقة وبذلك يباذكر من عدم
كون المعنى الحقيقي مقصوداً لذاته في الكناية بفارق الكناية التضمن فان كلاما من المعنيين
مقصود لذاته في التضمن الا ان المقصد الى احدهما وهو المذكور بذكر متعلقه يكون تبعاً
لآخر وهو المذكور بلفظه وبين التبعية في الارادة من الكلام فلا ينافي كونه مقصوداً
لذاته في المقام وبه يفارق التضمن الجمع بين الحقيقة والمجاز فان كلاما من المعنيين في سورة الجمع
مراد من الكلام لذاته ومقصود لذاته في المقام اصالة ولذا اختلف في صحة مع الاتفاق

فصريح الفرق بين
سمعت حديثه وسمعت
الي حديثه ان الاول يلمح
الادراك والعلامة
الزمنية في تسميته
الصافات من الكثر
وبهذا يصح في ان المعنى
ليس من باب الاخبار
كما سبق اليه في الفاضل
التفازاني ومن حذره
ولامن باب الكناية كما
سبق اليه في الجرجاني
ليس فيه قدور من الجمع
بين الحقيقة والمجاز كما هو
المتبادر الى الاقدام لان
المقصود منه هو كونه
المعنيين بمرتبتيهما

في معنى

في معنى التضمن قال الفاضل الجرجاني فيما علقه على الكشاف والظاهر ان يقال اللفظ مستعمل في معناه
الاصلي فيكون هو المقصود واصالة لكن قصد بتبعيته معنى آخر يبا سبه من خبر ان يستعمل
فيه ذلك للفظ او يقدر له لفظ آخر فلا يكون من باب الكناية ولا من باب الاخبار بل
من قبيل الحقيقة التي قصد بالمعنى الحقيقي معنى آخر يبا سبه ويتبعه في الارادة وبه
يكون معنى التضمن واضحا بلا تكلف ولم يد راسخ يكون التضمن من قبيل مستتبع
التركيب لا باب آخر من التوسع في الكلام والظاهر من كلمات النحويين ان باب مستعمل
من ابواب التوسع والحق انه من قبيل المجاز فان التجوز في اللفظ كما يكون بطريق
النقص عن معناه الوضعي بان يكون ذلك بمعنى مركباً او مفيداً فيستعمل اللفظ في احد
جزئيه او في المطلق مثال الاول السوم قال الامام الراغب صل السوم الذباب في ابتغاء
الشيء فهو لفظ وضع لمعنى مركب من الذباب والابتغاء فاجري مرة مجري الذباب فقبل
سام الابل فهي سائمة اذا ذهبت في المري واخرى مجري الابتغاء فقبل سمنة بكذا
كقولك بعته بكذا ومنه السوم في البيع ففدي نقدية ومثال الثاني المرسن قال الامام
الزقشقي في الفائق والرسن مما وقعت فيه العربية والعجمية ومنه المرسن وهو
موضع الرسن من الدابة ثم كثر حتى قيل مرسن البجاجة نصف انفه وفاجاه ومرسناً
مسترجاً ولقد احسن حيث قال وهو موضع الرسن من الدابة ولم ينل وهو الانف
مع قيد ان يكون انف مرسوناً كما قاله صاحب المفاتيح لان الانف مخصوص بالانسان
على ما صرح به الشيخ في اسوار السلافة وقد اعترف به ذلك الفاضل نفسه في موضع
آخر من كتابه حيث قال وكذا انف ومرسن فهما مشتركان بالحقيقة وهو العضو المعلوم
واما يفرقان بالتصاف احدهما بالاختصاص بالانسان والتصاف الآخر بالاختصاص
بالمرسونات كذلك يكون بطريق الزيادة على معناه الوضعي والاول ما سماه صاحب
المفاتيح المجاز اللغوي الرجوع الى معنى الكلمة غير الحسية والثانية التضمن وقد اخط

الفاضل الشوفي

صاحب المفاتيح

ذلك الفاصل عند استيفاء اتمام الجاز ومن رام زيادة تفصيل في هذا المقام فعليه ان
يطالع رسالتنا المحمودة في اتمام الجاز ثم ان الفاصل الجازي لم يصب في قوله اللفظ مستعمل
في معنى الاصلي كما عرفت ان الذي يقع فيه التضمن قد لا يكون مستقلاً في معنى الاصلي
فالصواب ان يقال اللفظ مستعمل في معنى هو مقصود اصالة لكن قصد بتبعيته معنى آخر الى

تعليقة التعدية قد تكون بحسب المعنى فيختلف حالها بثبوتها وعدما باختلاف المعنى وان
الحذف اللفظ كالظلم واضاء وقد تكون بحسب اللفظ فيختلف حالها باختلاف اللفظ وان اتفق

فابح التفسير يعني بقوله
بابهم في قوله في قول الذي
كتبه في الكتاب ما ذكره لفظه

التضمن في هذا موضع دقة اخرى وهي ان الفعل مع صلته قد يكون بمعنى فعل آخر مع صلة اخرى
كما خذ به بمعنى حمل عليه ذكره الامام البضاوي حيث قال في تفسير قوله تعالى اخذته الغرة بالان
اي حملته عليه وكشفتم اليه فانه بمعنى امر به قال في المغرب يقال تقدم اليه الامر بكذا او في
كذا اذا امر به والفقول عن هذه الدقيقة استبعد الفاصل الجازي ان يكون استوي على السماء
بمعنى قصد اليها فالحذف ان تعدية قصد بالي دون علي وقد يكون بمعنى فعل تام مستغن عن الصلة
كما مر بيانه والفاصل التقارري لفقوله عنها قال في اعراب فضلاً وعامتهم بمعنى عامة شوائب

وهو عدان بان سمي بصبر وجمع داعي ترك المفعول ظهري جعل الفعل كاللأنم والمقدر ينظم الحذف
 فتذكر **تعليقة** اللفظ الواحد يجوز ان يكون لازما ومتعديا بحسب الوضعين بان يكون معناه في احد الوضعتين
 متجاورا الى الغير وفي الوضع الآخر قاصرا عنه كالنفس فانه وضع مرة للنفس واخرى للانتشار قال
 العلامة الزمخشري في الاساس نفس الصوف والعطن فان نفس ونفست الفهم بالليل انتشرت و
 ونفشت الراعي وزعم الامام البيضاوي ان يلم من هذا النوع حيث قال في تفسير قوله تعالى قل يلم
 شهد ابيهم اجفروهم ويكون متعديا كما في الآية ولازما كقوله يلم السبا وليس الامر كما زعمه فان يلم في
 المثال المذكور ايضا متعدي وكلمة الي صلة بمعنى التقرب الذي ضمنه يلم وقد اعترف بهذا ذلك الناقل
 في تفسير سورة الاحزاب **تعليقة** من توسعات لسان العرب اجراء كل من المتعدي وغير المتعدي
 يجري الاخر بلا تغيير في لفظه ولا تصرف في معناه اما اجراء المتعدي يجري غير المتعدي فلو جوب منها
 ان يكون المفعول متروكا ساقطا عن حيز الاعتبار كما اذا كان الغرض اثبات الفعل المتعدي كما
 اسند اليه او نفيه عنه من غير اعتبار تعلقه بمن وقع عليه كما في قوله تعالى وتكرههم في ظلمات
 لا يبصرون قال صاحب الكشاف والمفعول الساقط من لا يبصرون من المترك والمطرحة الذي لا
 الي اخطائه بالبال لا من قبيل المتعدي المتعدي كان الفعل غير متعدي اصلا ومنها ان يكون المتعدي
 نقيضا لغير المتعدي فان من دأبهم حمل النقيض على النقيض قال صاحب الكشاف في تفسير سورة
 التوبة عدي فعل الايمان بالباء لانه فسد التصديق بالله الذي هو نقيض الكفر فعدي بالباء
 ومن غفل عن هذا اخطأ في قوله يستبها قائلها الباء زائدة وقع سهوا لانه يقال استر الحديث
 بلباء قال الله تعالى سواكم من استر القول ولم يدرك ان الخطي فعله واما اجراء غير المتعدي يجري
 المتعدي فعلي وجوب ايضا منها طريقة الحذف والايصال وهذا الظهور وشيوعه غفي عن ايراد
 المثال ومنها اعتبار ما في الازم من معاني المبالغة فان ذلك قد يصلح ان يكون سببا للتعدي
 من غير ان ينتقل الازم من صيغة الى صيغة المتعدي ويتغير معناه وهذا مما دقق فيه النظر
 العلامة الزمخشري حيث قال في تفسير سورة الفرقان ظهورا بليغا في طهارته وعن احمد بن يحيى

هو ما كان

في تفسير سورة الاحزاب
 في تفسير سورة الاحزاب
 في تفسير سورة الاحزاب

هو ما كان طاهرا في نفسه بظهور لغيره فان كان ما قاله شروحا لبلاغته في الطهارة كان سديا ويعقده
 قوله تعالى وينزل عليكم من ليطهركم به والا فليس فعول من التفعيل في شئ وقال صاحب الكشاف
 قوله ان كان شرها فيه اجاء الي ان الطهارة لما لم تكن قابلة للزيادة لانها شئ واحد يقع المبالغة
 فيه الي انقضاء التطهير اليها لان الازم صار متعديا ومنها اعتبار ما في غير المتعدي من الاستمرار
 بالوصف المتعدي كما في قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعمة قال الفاضل الجرجاني في حاشية
 شرح التلخيص استحال لاسد في معناه الحقيقي لا يتا في تعلق الجارية اذا لوحظ مع ذلك المعنى
 على سبيل التبع ما هو لازم له ومفهوم منه في الجملة من الجارية والصوله ومنها اعتبار النفيين
 قال صاحب الكشاف من شأنهم انهم يفتنون الفعل فعلا آخر ويجرونه مجرا ويستعملونه استعمالا
 وقد استوفينا حق الكلام في هذا المقام في تعليقه اخرى ومنها ما شاع فيما بينهم ان اسم
 التفضيل لا يبي ما منه الفعل من لغيره حتى قال الفاضل التفتازاني في تفسير قوله تعالى الذنوب
 والمعاني انه اشدا المحصوم خصومة لا من جهة ان الذنوب تفضيل بل من جهة ان الذنوب شدة
 المحصومة وكل شديده فهو بالنسبة الي ما دونه اشد فعني الاضافة بهما الاختصاص كما في قولك
 احسن الناس وجها وذلك لان اللد ما يبني منه فعل صفة بدليل له في جمعه دلالة في بونته ولا
 يبني منه اسم التفضيل الي هنا كلامه الامر كما شاع علي ما افصح عنه رضي الدين حيث قال في
 شرح الكافية ويشي ان يقال من الالوان والعيوب الظاهرة فان الباطنة يبني منها الفعل
 التفضيل نحو فلان ابله من فلان واهق من فلان وارعن وابعوج واهرق والذو ابعوج وانوك
 مع ان بعضها يجي منها الفعل لغير التفضيل ايضا كاهق واهق وابعوج واهق واهق واهق واهق
 وابعوج واهق وانوك ونوكاء فلا يطرده ايضا تعليله بان منها الفعل لغيره الي هنا كلامه ومن جهتين
 ان الفاضل التفتازاني كما اخطأ في دعوي انه ليس الفعل تفضيل كذلك لم يصيب في الاستدلال
 عليه بان اللد ما يبني منه الفعل لغير التفضيل ومنها حمل التفسير على التفسير كقوله نبوتهم جلالة
 علي نبوتهم قال صاحب الكشاف في تفسير قوله لنبوتهم من الجنة غرافا فري لنبوتهم

من الثواء وهو النزول بلا قامة يقال نوى في المنزل واثنوي غيره والوجه في تعدية
اي تعدية لنسبتهم الي ضمير المؤمنين والوجه في الحذف الجري لنسبتهم ونسبتهم
او حذف الجار وايقال لفعل وتسمية الطرف الموقت بالجرم انتهى وحل النظر على الظاهر
شايع كحل النقيض على النقيض قال صاحب الكشاف في تفسير سورة يوسف والسبب
وقوع محارف جمع الجفاء وافعل فعلاء لا يجمع على فعال على سمان لانه نقيضه ومن
دأبهم على النظر على النظر والنقيض على النقيض تعليقة الحذف والاصال من
التوسعات الشائعة لا حاجة الي ايراد المثال له انما الحاجة فيه الي بيان الضابطة
قال ابن هشام في معني اللبيب ولا يحذف الجار قياس الامع ان وان واهل الخويون
بهذا ذكر في معنويهم في نحو حيث كي يكومني ان يكون كي مصدرية واللام بقدره والمعني
لان يكومني واجازوا ايضا كونهما تعليلية وان يفهم بعدة ولا يحذف مع كي الالام العلة لانها
لا تدخل عليها جار غيرا خلافا لغيرها وقال رضي الدين في شرح الكافية ان حذف حرفي الجري في
واللام صار قياسا في البابين اعني بابي المفعول له والمفعول فيه كما كان حذف حرف الجر
قياسا مع ان وان وليس بقيس في غير المواضع الثلاثة فلا تقول في مررت بزيد وقت
الي عمر ومرت زيدا وقت عمر او انما كان قياسا في بابي المفعول فيه والمفعول له بالاضوابط
المعينة لكل منها القوة ولانها على الحرفين المقدرين ولا بد من عليك ان قوله وليس
بقياس في غير المواضع الثلاثة بنظور فيه لما عرفت انه محذوف ايضا مع كي وكذا قول
ابن هشام ولا يحذف الجار قياسا الامع ان وان بنظور فيه لما عرفت انه محذوف ايضا
قياسا في بابي المفعول له والمفعول فيه ثم انه ظاهر باتفاقهما انه لا مسامحة لان يكون غشاوة
على الحذف والاصال ويكون المعني وختم على ابصارهم بغشاوة قال الامام البضاوي
لم يصيب في تجويزه ذلك لوجه من الاعراب والله اعلم بالصواب وكذا لم يصيب الفاضل
التفتازاني في زعمه ان الحذف والاصال مطلقا لا يصار اليه الا بدليل وذلك ان صاحب

الكشاف

صاحب الكشاف استدلال على ان يدة في قوله تعالى وية بهم في طفيا نهم من اعدو دون اعدو يعني الا مهال
بان الذي يعني الا مهال انما هو مدله مع اللام كما يله وقال الفاضل التفتازاني في شرحه انه في
العمر لا يعدي بنفسه فلا يقال مدله بل باللام مثل مدله والحذف والاصال لا يصار اليه الا
بدليل وقد عرفت ان حذف حرف الجر في باب المفعول له والمفعول فيه قيس المدة يعني الا مهال
يستعمل في نفس عليه الجوهري حيث قال في الصحاح وبمد الله في عمر ومدة في عيشه اي ا
وطول له فقول صاحب الكشاف انما هو مدله مع اللام ليس بذاك ولقد اصاب الفاضل
التفتازاني في رد قول صاحب الحفاج واعلم ان هذا النوع من استعمال العرب والفاضل الجرجاني
لعدم وقوفه على ان حذف الجار هنا ليس بقيس قال في شرحه اي لا يختص به وقال في الحاشية
الاختصاص يستعمل بتعديا ولا زما واصل الاستعمال فيه ان يدخل الباء على ماله الخاصة وهو
وارد هنا على هذا الاستعمال لانه حذف حرف الجر واصل الفعل فاندفع ما يقال من ان
استعماله بالباء ليس من اللغة تعليقة قال صاحب الكشاف فيما نقل عنه اُفقي وافقي وهو
القيس لان النسبة الي الواحد الا ان المستعمل فيما بين الفقهاء افقي وهو صحيح لانه اريد
بالافقي الخارجي اي خارج المواقيت وكان بمنزلة الانصاري حيث اريدت القبيلة الناصرية
كانه اريد ان في الاصل اطلق عليهم لان نظام نظرنا الي انهم ناصرون ثم صار كالعلم لهم حتى لو قيل
ناصرتي لم يفهم ذلك لمعني كذلك لا يبراد ههنا انهم من افقي من افاق مكة او افاق الارض
بل يفهم منه انه خارج المواقيت فكان الافاق صارت كالعلم خارج المواقيت من الامكنة
ولو قيل افقي لم يفهم ذلك وهذا معني صريح يظهر منه ان النسبة الي الجمع ليس من الواجب
ان تجري الجمع في العلم في التعريف بل في انه يحصل مفهوم آخر متحد لا يشمل الجنس المشتمل على
الواحد والكثير وبما قررنا تبين ان الامام النووي اخطأ في تخطئة القوم حيث قال في
تهذيب الاسماء واللغات قال يمل للغة الافاق النواحي والواحد افقي والنسبة اليه افقي
واما الافاقي فنكر فان الجمع اذا لم يستعمل به لا ينسب اليه الا اذا لم يكن له واحد اصلا كالاعرابي

الفاضل
التفتازاني

العمل

الترتيب

اولا يكون له واحد من لفظ كالمركبي او يكون من اوزان المفرد او يكون علما كالاناري او جارا
 جارا كالانصاري والفرابي من قبيل الثالث علي تقدير المعنى الاصطلاح كما هو الظاهر من كلام
 المطرزي وقد نقى عليه الجوهري في الصحاح ومن قبيل الرابع علي تقدير عدمه فن قال ولا
 يبعد ان يجعل لفظ الفرابي في الاصطلاح جارا جاري الاعلام فقد ظلت بين الوجهين وضبط
 في تقرير الكلام وتحري المقام كما لا يخفى علي ذوي الافهام **تعليقة** قالوا اذ لم يوجد الواو في المقام
 المثبت فلا بد من قد لان الماضي من حيث انه منقطع الوجود عن زمن الحال منافي للحال
 المتصنف بالشوت فلا بد من تقرب من الحال من قد فالقريب من الشيء في حكمه وهم اصحاب
 في الحكم لا في العلة لان الحال التي نحن فيها ليست الفارقة بين الماضي والمستقبل وليست
 قد فيما نحن فيه بمرتبة الماضي من الحال الفارقة بل العلة ان اصل قد كان لا يقران الماضي وتقربه
 من الحال متوسط بين الماضي والمستقبل يوتيها فيما نحن فيه ليدل علي اقترانها وبما جعلتها
 لعاملها المقيد بها قال الفاضل التفازاني في شرح الكشاف عند تفسير قوله تعالى فذكروا وما
 كادوا يفعلون جعل خبر كاد فعلا ماضيا بغير قد ما يابا، النهاء لكنه واقع في التنزيل مثل ان
 كان قصبة قد من قبل فلا وجه للمنع وتفصيل هذا ما ذكره الرضي في شرح الكافية بختن خبر كان
 ببعض من الاحكام ومما قيل له من خصايصه ما ذهب اليه ابن درستوب وهو انه لا يجوز ان يقع
 الماضي خبر كان فلا يقال كان زيد قام ولعل ذلك لدلالة كان علي المعنى فيقع الماضي في خبر
 لغوا فينبغي ان يقال كان زيد قاما او يقوم وكذا ينبغي ان يمنع يكون زيد يقوم مثل تلك العلة
 سواء وجمهورهم علي انه غير مستحسن ولا يكمن بطلق المنع قالوا فان وقع فلا بد فيه من قد
 فليست او بمقدرة ليعيد التقريب من الحال اذ لم يستند من قد كان وكذا قالوا في ابيج وامسي
 وطل ذابت وكذا ينبغي ان يمنعوا نحو يصبح زيد يقول وكذا البواقي والا ولي كما ذهب اليه ابن
 جويري وتوجه خبره ماضيا بلا قد ولا تقدير كما في قوله تعالى ولقد كانوا عابدين لله وان كان
 قصبة قد من دبره قال لغيره وايضا في شرح الكافية خبر كان لا يجوز ان يكون مانعا لدلالة

كان

كان علي الماضي الا ان يكون الماضي مع قد فانه يجوز كقولك كان زيد قد قام لتقريب قد اياه من
 الحال او وقع الفعل الماضي شرطا لقوله تعالى ان كان قصبة قد من دبره انتهى ومن قوله او وقع
 الفعل الماضي شرطا لظهور وجه اندفاع ما اورد الفاضل التفازاني علي النحاة وتبين ملبه تقرير
 الرضي من التصوري في تحريك كلام القوم في هذا المقام قال صاحب الكشاف في تفسير سورة المائدة
 قوله وقد دخلوا دبرهم قد حرجوا حالا ولذلك دخلت قد تقريبا للماضي من الحال وفيه نظر
 لانه ان اراد الحال الذي فيه الكلام فلا صحة لما ذكره اذ لا بعد بينه وبين الماضي وان اراد الحال
 المقابل للماضي والمستقبل فلا مسكن له للمقام وبالجملة ان الحال بعينين والفاضل المذكور
 خلط بينهما فخرج الكلام عن سنن الانتظام ومن الشواهد من رام الاصلاح ولم يأت بشئ يجدي
 نفعاني دفع ما ذكره ولقد احسن من قال ولن يطع العطار ما افسد **تعليقة** ارتفاع
 شأن الكلام في البلاغة والمخاطبة فيها بحسب بصادفة المقام ما يليق به من الاعتبارات
 التي يقتضيها فما كان بصادفة آيا، اتم فشا نه في البلاغة اعلي واما ارتفاعه في الحسن والقبول
 والمخاطبة في ذلك فبحسب شئماله علي الخواص والمزايا فالذي داثره اشتماله عليها اوسع فشا نه في
 الحسن والقبول ارفع وهذا التفاوت يوجد في الكلام المعجز كما يوجد في غيره بخلاف التفاوت
 الاول فانه مخصوص بغير المعجز لا يوجد في المعجز وذلك لان مرجعه الي التصوري المتكلم لعدم
 اقتداره علي احاطة جميع ما يليق بالمقام من الاعتبارات و مرجع التفاوت الاخير الي القصور
 في المقام لعدم تحمله لما يتحمله كلام اخر من الخواص والمزايا والتفاوت بين قوله تعالى ثبت يد
 الي لهب الخ وقوله قيل يا ارض ابلعي الآية من قبيل الثانية علي ما نبه عليه من قال در بيان
 و در فصاحت كي بود يكسان سخن كرهه كويند بود چون جاعله و چون اصمعي
 و در كلام ايندني چون كه و هي منزلت كي بود ثبت يدي چون قيل يا ارض ابلعي
 يعني شأن الكلام ان يتفاوت في الحسن الذي هو الراجح الي البلاغة والحسن العرضي الواضع
 الي الفصاحة لا المعجز المتكلم وقصور فيه دل علي ذلك وجود التفاوت من الجهتين

فمن انشأ اليه ان المراد من البيان
 البلاغة وذلك لا يطلق شاي
 في كلام القدماء
 مكره

وليس كذلك فان قوله تعالى وما كان الله ليظلمكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من
يشاء قد اقصى عن انقطاع الاستثناء المذكور بل لانه ان اريد بالغيب في قوله علي غيبه ما
اقتضيه علمه من الغيبات الخفية فلا اشكال وان اريد به جنس الغيب فنقول لمنفي عن الغيب
انما هو العلم علي وجه المشاهدة والاحاطة من جميع الوجوه فلذلك قال فلا يظهر علي غيب احد
ولم يقل فلا يظهر غيبه علي احد وهذا التفصيل تبين ان من اشهد الملائكة والانبياء لا
يكون اعتقاد هذا الخالف لنقل الكتب فاذا ذكره في الخلاصة وغيره من الفتاوي رجل تزوج امرأة
ولم يحضر شاهدة فقال خديرا ورسول ركاوا كروم وفرشتا نراكوا كروم بكفر لانه يعتقد
ان الرسول والملك عالم بالغيب منظور فيه واعلم ان المراد من الغيبات الخفية المذكورة
ما ذكر في قوله تعالى ان الله عنده علم الساعة اي محفوظ علمها من جهة تعالى لا يصل اليه غير
فان كون الشيء عنده تعالى عبارة عن كمال منظره وهذا الوجه يظهر اختصاص العلم المذكور
به تعالى وينزل الغيب اي يرسل المطر لنا فيجب بحسب المصالح علي التدرج في اوقات متعددة
ويعلم ما في الارحام اذ كرام النبي احيى ام ميتة اقام ام ناقصة وما تدرى نفس اية نفس
كانت ما ذا تكذب غدا من غير او شرف بما كانت علي خير فعلت شررا وبما كانت علي شر
فعلت خيرا وما تدرى نفس باي ارض تموت اي اين تموت وبما اقامت بارض وفتر
وامر اي القدر حتى تموت في مكان لم يخطر ببالها روي ان ملك

صاحب الخلاصة
وغيره

والنظر في الطوائع وما يدرك بالبدليل لا يكون غيبا علي ما بهت عليه فيما تقدم علي انه مجرد
الظن والظن غير العلم وعن المنصور الدوانيقي انه اعلم معرفة مدة عمر فرائي في منامه
كان ضيالا اخرج يده من البحر و اشار اليه بالاصابع الخمس فاستغنى العلماء فتا وكويلا
خمس سنين وخمسة اشهر وبغير ذلك قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى ما وبلها ان يصح
الغيب خمسة لا يعلمها الا الله وان ما طلبت معرفة لا سبيل لك اليه بقي ههنا موضع بحث وحل
نظروا ان سبب نزول تلك الآية ما روي ان الحارث بن عمرو اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال مني
قيام الساعة واقي قد القيت حبتي في الارض فبقي السماء يطرد حمل موالي اذ كرام انني
وما اعمل غدا وين احوت ولا يذهب عليك ان الانطباق علي هذا السبب والاتفاق بما
روي في الصحيحين البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما من مباحث الغيب خمسة لا يعلمها الا الله تعالى وان
الله عنده علم الساعة الآية لما يكونان علي تقدير ان يظهر اختصاص علم نزول اوقات الغيب
وعلم احوال كل به تعالى وكلمة غير ظاهر من الكلام المذكور والمفسرون لم يفرقوا التوجيه
وانا اقول وبالله التوفيق قوله وينزل الغيب تقديره وان ينزل الغيب عطفا علي الساعة
يعني عنده علم الساعة وعلم انزال الغيب في ذان كقوله الا بايتها الا بي احضر الوغي
والعني ان احضر الوغي وكذلك قوله تعالى ويعلم ما في الارحام تقديره وان يعلم عطفا علي علم
وقوله وما تدرى نفس باي ارض تموت ما ذا تكذب غدا كناية عن اختصاص هذا العلم

من قوله مفاتيح الغيب خمسة يعني الاحتمال الثاني لان الاصل في القرآن التوافق بينهما
ومعني مفاتيح الغيب الامور التي يستدل بها على الغائب فيعلم حقيقة يقال ففتح علي
الرجل اي عرفته او لا يستدل به على آخر وجلة يعرف بها التفصيل ومنه قولهم افخ علي
اي عرفني وقال الزجاج معناه وعند الوصول الى علم الغيب واذا تقررت هذا فقول معني
قوله علم مفاتيح الغيب خمسة الغيب الذي مفاتيحه عنده تعالى اي ما لا يعلمها الا هو خمسة
لان مفاتيح الغيب نفسها خمسة اذ لا وجه لاطلاق المفاتيح على المغيبات الخفية المذكورة
وانما لم يقل ومفاتيح الغيب خمسة مع انه علي وفق القرآن المتواترة لان فيه احتمال ان يكون
الكلام على ظاهره وان يكون المفاتيح جمع مفتاح يفتح بهم اذ يحتمل ان يكون المعنى خزائن الغيب خمس
ولا بعد فيه ولكنه ليس بمراد فعدل عما يشاور الوهم اليه ولا بد من اثنين الكنايتين
في تبيين النبي في هذين الموضوعين الذي يقتضيه المساق وعليه السياق والانطلاق
على الخبر المروي عن خير البشر فان القول الاول منها ان كان على حقيقة لا يدل على
ان نفس زيد لا تدري ما اذا تكلمت نفس عمرو وكذا القول الثاني منها اذا كان على حقيقة
يكون خلوا عن الدلالة على ان نفس زيد لا تدري متى يموت نفس عمرو واما حديث الانبياء
فانه روي البخاري عن ابن عمر عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال مفاتيح الغيب خمس لا يعلمها الا الله
لا يعلم ما تفيض الارحام الا الله ولا يعلم ما في هذا الا الله ولا يعلم متى يأتي المطر الا الله ولا
تدري نفس باي ارض تموت الا الله ولا يعلم متى تقوم الساعة الا الله قوله ولا تدري
باي ارض اي لا بدري احد تلك تغيب كما هو مقتضى السياق ووجب المساق قال الامام
القرطبي في قول الطبيب فان كان النبي الامين مسودا فهو اي المجل ذكره ان كان في النبي الاسر
فهو اني وان كانت امرأة تخدم الجنب لا يمن انقل فالولد اني وان كانت تخدم الجنب لا يمن
انقل فالولد ذكر ان ادعي ذلك عادة لا واجبا في الخلقة لم يكفر ولم يفسق ثم قال واما من
ادعي الكسب في مستقبل العمر فهو كافر واخبر عن الكواكب الجملية او المنفصلة قبل ان تكون

فلامرية

الكواكب

فلامرية في كفرة ايضا فاما من اخبر عن كسوف الشمس والقمر فقد قال علماء نابود وب ولا يكفر
اما عدم تكفيره فلان جماعة قالوا انه امر يدري بالحجب وتقديرا لما نزل حسب ما اخبر الله
عنه في قوله والقمر قدرناه منازل واما ما ادبرهم فلا نهم يدخلون الشك على العامة اذ
لا يرون الفرق بين هذا وغيره فينبشون عقابهم ويتركون قواعدهم فادعوا حتى
يسمروا ذلك اذا عرفوا ولم يعلموا به ومن هذا الباب ما جاء في صحيح مسلم عن بعض اهل البيت
النبي عم عنه عليه السلام قال من اني عراف لم يقبل الله صلواته اربعين ليلة والعراف
هو الذي يستدل على الامور باسباب ومقدمات يدعي معرفتها ومنه القبح الذي يدعي
على علم الغيب ومنه الذي يري الزهر واملته ان يري الطائر كخصا او يصيح به فان
ولا في طيرانه ميا منة تغال به وان ولا ميا سورة نطير منه وكلها ينطق عليها اسم
الكهان قال لقاضي عياض روي عن عابضة رضى قالت سأل رسول الله ناس عن الكهان
فقال ليس بشي فقالوا يا رسول الله انهم يجدون احيا نابشي فيكون صفا قال رسول الله
تلك الكلمة من الحق تخطرها الجن فيقروا في اذن وليه فيخلطون معها ما تذكركه ومنه
الخطبة هي التي ذكرت في قوله تع انا زينا السماء الدنيا القرني سلك بزينة الكواكب ووفقا
محول على المعني لان المعني انا خلقنا الملائكة زينة للسماء وحفظا من الشياطين كما قال
جل ذكره ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين من كل شيطان ما رو
خارج من الطاعة والضمير في لا يستمعون لكل شيطان لانه في معاني الشياطين وفري لا
يستمعون واصلا يستمعون والسمع تطلب السماع وينبغي ان يكون كلاما منفصلا مبتدئا
امصاصا عليه حال مسترفة للسمع وانهم لا يقدر ان يسمعوا الى كلام الملائكة او يستمعوا
وسمع اذا تعدي بالياء بغية الاصفاء مع الادراك الى الملاء الا علي الى اشرف الملائكة
من كل جانبهم ويقذفون بهمون بالشهب من جميع جوانب السماء من اي جهة سعدوا ولا ستراف وهور
منقول له اي يقذفون للدهور وهو الدهور الطرد او مدحورين علي الحال او علي المصير

لان القذف والطرود متقاربان في المعنى فكان قيل بدحرون قذفوا ولهم عذاب واحد
 وديم من الوصوب اي انهم مرحوبون بالشهب وقد اعد لهم في الآخرة نوع من العذاب
 وديم غير منقطع ومن في الامس في قول الرفع بدل من الواو في لا يستمعون اي لا يسمع
 الشياطين الا الشيطان الذي خطف الحطفة اي سلب السلب يعني اخذ شيئاً من
 كلامهم سرعة فاتبه لحقه شهاب اي نجم رجم ثاقب مشي وفي التفسير قيل ان نجوم الرجوم
 غير نجوم الزينة تلك ثابتة وهذه سائرة متفنة قال الامام القرطبي وروي في هذا
 الباب احاديث صحاح مضمونها ان الشياطين كانت تصعد الى السماء فيقعده للسمع واحد
 فوق واحد بنقدم الآخر نحو السماء ثم الذي يليه فيقضي الله تعالى الامر في اهل الارض فينزل
 اهل السماء فيسمع الشيطان الا الذي في قلبه الي الذي تحته فربما احرقت شهاب وقد بقي
 الكلام وربما لم تحرق فنزل تلك الكلمة الى الكهان فيكذبون معها ما شئت كذبة وتصدق تلك نصية
 الجاهلون الجميع فلما جاء الله تعالى بالاسلام حرست السماء بسنة وقد قال قبله واختلف اهل
 كان هذا القذف قبل المبعث او بعده لاجل المبعث ويمكن الجمع بين القولين بان يقال
 ان الذين قالوا لم يكن الشياطين ترمي بالنجوم قبل مبعث النبي عم ثم رمت ارادوا انه
 لم يكن ترمي رمياً يقطعها عن السمع ولكنها كانت ترمي وقتنا وترمي من جانب ولا ترمي
 من جانب ولعل الاشارة بقوله تعالى ويقذفون من كل جانب دحوراً ولهم عذاب واحد
 الى هذا المعنى وهو انهم كانوا لا يقذفون الا من بعض الجوانب فيصارت سرهون واحد
 وانما كانوا من قبل كالمجمعة من الناس يبلغ الواحد منهم حاجته ولا يبلغها غيره وسلم
 واحد ولا يبلغ غيره بل يقبض عليه ويغافيه وبكل فلما بعث النبي عم زين في حفظ السماء
 واعدت شهاب لم تكن ليدحروا عن جميع جوانب السماء ولا يفرقوا في بقعة من المقاعد
 التي كانت لهم منها فصارت لا يقذفون على سماع شيء مما يجري فيها الا ان يخطف واحد
 منهم خفة حركته فليسمع شهاب ثاقب قبل ان ينزل الى الارض فيلقيه الى اخوانه

فيحرق فبطلت من ذلك الكهانة الى هنا كلامه في تفسير سورة الصافات وقال صاحب التفسير
 في تفسير سورة الحجر قال ابن عباس رضى عنه كانت الشياطين لا تجنون عن السموات وكانوا
 يدخلونها وتأتون باخبارها فيلقونها على الكهنة فلما ولد عيسى عم منعوا عن ذلك سموات
 ولما ولد رسول الله صلى الله عليه وسلم منعوا عن السموات اجمع فامنعهم من احد
 يريد استراق السمع الا رمي بشهاب قبس فان اصابه احرقت وان اخطأ خلد فصار
 غولاً يضل الناس في البوادي ودليله قوله تعالى وانما لنا السماء طلبنا بلوع السماء واستماع
 كلام اهلها والسمع كالحلب للتمس وهو اتصال الشيء بالشيء بحيث يتأثر الحاسة به
 ولذلك يقال المص فلا اجد فوجدنا ما ملئت مرساً يد اجمعاً اقوياء من الملائكة
 يحرسون جمع حارس ونصب على التمييز وشهاب جمع شهاب وانما كنا نقعد منها ما نسمع
 من السماء قبل هذا مقاعد للسمع لا استماع اخبار السماء يعني كنا نجد بعض السماء خالية
 من الحرس والشهاب قبل المبعث فمن يسمع الآن يريد الاستماع بعد المبعث بمجد له
 لنغم شهابا برصد اصفه شهابا بالمعنى الراصد والراصد الواقف له وانما لا ندري اشوايد
 بمن في الارض بسد باب استراق السمع ام اراد بهم رشداً اصلاً وخيراً وقال صاحب التفسير
 واختلفوا في الرمي والنجوم والنقضاء الكواكب مني كما قال ابن عباس وقنادة ظهر حين
 قرب نزول لوي علي نبينا عليه السلام ليلا يشاكل لوي بشيء من خبر السماء فيلبس علي
 اهل الارض ما جائهم من الله تعالى فحضر الرسول بما قال الكهان من قول الشياطين مما استرقوا
 من قول اهل السماء وقال اني بن كعب والكلبي وغيرهما كان ذلك مدحوراً قبل عيسى عم
 وبعده الي ان رفع فلم يرم بعد بالنجوم الي مبعث النبي عم وقالوا ان شعراء الجاهلية يذكرون
 ذلك في اشعارهم وقال صاحب المدارك والجمهور علي ان ذلك لم يكن قبل مبعث محمد عم وقيل
 كان الدرج في الجاهلية ولكن الشياطين كانت تسترق في بعض الاوقات فمنعوا من
 الاستراق اصلاً بعد مبعث النبي عم اقول وبردة ما في صحيح البخاري عن عائشة رضى الله عنها

ان الملائكة تنزل في العيان فتذكر الامر الذي قضى في السماء فتشرق الشياطين السبع
فتسمع فتوحى الي الكهان فيكذبون معها مائة كذبة من عند انفسهم وما فيه ابشائي
تغير سورة الحجر عن ابليس ربه يبلغ به النبي عليه السلام قال اذا قضى الامر في السماء
فهربت الملائكة باجتهتها خفعا لقلوبهم فاذ افرج عن قلوبهم
قالوا ما ذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير فسمعها مسترقوا السمع واسترقوا
السمع يكذبا واحدا فوق واحد فربما ادرك الشهاب المستمع قبل ان يرمى بها الي صاحب
فجوة وربما لم يدركه حتى يرمى بها الي الذي يليه ثم الي الذي هو اسفل حتى يلقوا الي
الارض فتلقى علي الكاهن والساحر فيكذب معها مائة كذبة فيصدق فيقولون الم
نحبرنا يوم كذا وكذا يكون كذا وكذا فوجهنا حقا فانها صرخان في ان الشياطين ما منعوا
بالكلية من الاستراق بعد المبعث قوله فرج عن قلوبهم اي ازيل النزع عنها يقال فرج
اذا خاف واقرعه غير اي اخاف وفرعه اي ازال خوفه كفوك كذبت عينه اي وقع
فبها القذي واقدانا غير اي ادفع فيها القذي وقذا اي ازال عنها القذي وقريب منه
مرض بنف وامرته غير جعله مريضا ومرته اي قام عليه وداوا وعالجه وقال الشيخ
اكمل الدين في شرحه للمشارق قيل الكهانة في العرب علي ثلثة اضراب احدها ان يكون ثلاثة
ولي من الجن تحبر بما يسترقه من السمع من السماء وقد بطل هذا من حين بعث الله نبيه
نبيا عليه السلام الثاني ان تحبر بما يطرد او يكون في اقطار الارض وماضي عنه عاقرب
او بعد وهذا لا يبعد ونفت المعتزلة وبعض المتكلمين واجابوا ولا استحال في ذلك
لكنهم يصدقون ويكذبون والنهي عن تصديقهم والسماع منهم ثابت في الشريعة الضرب
الثالث المنجون وهذا الضرب يخلق الله تعالى لبعض الناس فوق ما لكن الكذب اغلب
وهذا الضرب العراف ويتمي صاحبها عتقا وهو الذي يستدل علي الامور بالطلب ومقدم
وهذا الاضراب كلها تنسب كرهاة وقد كذب الشرع الجميع ونهي عن اتيانهم وتصديقهم

وقال انما نوا الكهان وقال لبسوا بشي وقال من اتي عتقا فاساله عن شي لم يقبل لصلوة اربعين
يوما وقالوا في معناه ان الذي يصل الي ما انتقم فيه الامور فيدرك شيئا من ذلك ما
ان يكون صاحب نفس زكية طاهرة خلعت عن دنس الكدر الذاتي والعرضي واما ان يكون
صاحب نفس خبيثة كدرة مظلمة فالاول يكون من باب الاخبار عن الغيبات بحجة لتبني
او كرامة لولي لا يزيدون علي ما وصل اليهم من الغيب ولا يذكرون الا بقدر الحاجة الثاني هم
الذين عبر عنهم بالشياطين فتارة يختلط عليهم ما ادركوه فلا يوصون الي قربانهم وتارة يفتي
في خيلتهم شي من ذلك فيصنفون اليه مائة كذبة من عند انفسهم كما اخبر عنهم في الحديث
الي بنينا كلامه ومن مشاهير الكهنة سطح باليمن قال صاحب الكشاف في الفائق لما كان
ليلة ولد فيها رسول الله عم اربعين ابوان كسري فسقطت منه اربع عشرة شرفة وقد
نار فارس ولم تحرق قبل ذلك الف عام وغاضت بحيرة ساوة وراي الموبدان ان ابلا صعبا
تقود خيلا عرابا وقد قطعت دجلة وانتشرت في بلاد ما فبعث كسري عبد المسيح بن عمرو بن
بقليلة الفاني الي سطح يستخر علم ذلك ويستعبر رؤيا الموبدان فقدم عليه وقد اشفي علي
الموت فسلم عليه ولم يحرك سطح جوابا فان شاء عبد المسيح يقول اقم ام يسمع غطريف اليمن
ام فاذا فارم به شاة العين يا فاضل الخد اعيت من ومن اناك شيخ الحق من آل سنن
وامه من آل ذيب بن جحج ابيض فضفاض البرد او البدن رسول قبل بعث يسري اللوس
لا يربب الرعد ولا ريب الزمن فلما سمع سطح بشعره رفع رأسه فقال عبد المسيح علي جل مشح
جاء الي سطح وقد اوفي علي الضريح بعث ملك بني ساسان لارنجاس لا يوان ونحو
النيران ورؤيا الموبدان راى ابلا صعبا تقود خيلا عرابا قد قطعت الدجلة وانتشرت
في بلاد ما عبد المسيح اذا كثرت السلافة وظهر صاحب الهراوة وحدث نار فارس
وغاضت بحيرة ساوة وفاض وادي السعادة فلبست الشام سطح سيملك منهم ملوك
وملكات علي عدد الشرفات وكل ما هو آت آت ثم قضي سطح مكانه ونهض عبد المسيح

الى حله وهو يقول شمس فانك ما بغى الغم شمس لا يفر عنك تفرق وتفسيره ان يس ملك
بنى ساسان اخبرهم فان ذا الدهر اطوار وثار ربه فربا رعا اضحووا بمنزله بها صبح لهم
الاسد لها صير فلما قدم كسري اخبره بقول سلج فقال كسري الي ان يملك متا
اربعة عشر ملكا يكون امور فهلك منهم عشرة في اربع سنين وملك الباقيون الي زمن
عثمان رضى الله عنه وارج ورجف اخوات ومنه رجبت السماء وارجست اذا ارتعدت
الابوان كلمة فارسية يقال الاوان والجمع الاوانات يقال للبحر الصغير بحيرة كبحيرة
ساو و بحيرة الطبرية وكانها تصغير البحيرة من البحر كالشمية والسهدة والعلة من الشحم
والشهد والعلة وهي الطائفة والقطعة والعراب الخيل العربية كانهم فرقوا بين الابل
والخيل فقالوا فيهم عرب وعراب كما قالوا فيهم عرارة وعرارة وقولهم اشفي علي الهلكة
واشفي الغني علي الفقر من فعل الذي هو بعني ذاكذ الان من كان علي حاله ثم اشرف
علي ما بينا فيها فقد بلغ شفا تلك الحالة اي طرفها ونسها فافكا نه صار ذا شفا بلوغه اياها
بعد ان كان ذا وسط لتكنه وبعد من انقضائها احار منعول من حار اذا رجع كما يقال
لم يرجع جوابا ولم يرد ومنه المحاوره وهي مراجعة القول لفطريف قريح البازي فاستغفر
للسيد ومنه فطرف وتغترف اذا كتبه وتسوف وقالوا للذبل غطريف كما قالوا ازمي من
ذبل فاروقا وفاذا ذامات يقال ازلوا اذا اتوا سراعا ومعني اذلام به شا والعين
ذهب به مشا وعرض الموت ذبا با سريفا وشا وسبقه والعين من عن كالعرض من
عرض وهو ما ينوبك من عارض اعيت من ومن اراد ان تلك الخط لصعوبتها اعجزت من
الحكام والبصير لكل من جل قدر في علمه وحكمته فخذت الصلة كما خذت في قولهم بعد اللين
والتي ابدا بان ذلك مما يقصر عنه العباد لعظمه الفضايل الواسع والبدن من الجسد
ماسوي الرأس والشوي ومن الدروع ما واري البدن والمرد به رحابة الذراع وسعة
الصدر لانه اذا وصف ما ينطف علي ذراعيه وما يشتمل علي صدره من بدنه او درعه

صق

بالسعة

بالسعة فقد رعب ذراعه ووسع صدره لئلا يلاجل استعبار الرؤيا المسيح المجدا فطرهم من
اقطط الرجل القوم قال ابن دريد اي تركهم وراثه وتقدمهم الدمار برتصاريف الدهر ونوايب
اشتق من لفظ الدهر ليس له واحد من لفظة كعبا ديد المها صير جمع مهصار الهيصر والهيم اخوان
وبها ان تشل الشئ الي نفسك وتكسر وقبل للاسد الهيصر والهيم سبل زعم العلامة الخشري
المعزني ان في قوله تع عالم الغيب فلا يظهر علي غيبه احد الا من ارتضى من رسول ولا له علي
ابطال الكرامات حيث قال في تفسيره يعني انه لا يطلع علي الغيب الا المرتضى الذي هو مصطفى
للسنة خاضة لكل مرتضى وفي هذا ابطال الكرامات لان الذين تضاف اليهم وان كانوا اولياء
مرتضين فليسوا برسل وقد فضل الله تع الرسل من بين المرتضين بالاطلاع علي الغيب وابطال
الكهانة والتنجيم لان امماهما بعد شئ من الارضاء وادخل في السخط وطعن فيه صاحب الانتصاف
فانك اذ عي الرقشري عاما واستدل بخاصة ويجوز اعطاهم الكرامات كلها الا الاطلاع علي الغيب
ولعل شبهة القدرة في ابطالها ان الله تع لا يتخذ منهم وليا ابدا وقال الامام البيضاوي وجوابه
تخصيص الرسول بالملك والافهار بما يكون بغير واسطة وكرامات الاولياء بالاطلاع علي الغيبات
اذا يكون تلقيا عن الملائكة كاطلا عنا علي احوال الآخرة بتوسط الانبياء عليهم السلام وفيما قد
في تحقيق الكلام في هذا المقام من المقال ما يندفع به هذا القيل والقال والله اعلم بحقيقة الحال
والجواب الامام البيضاوي بعد ما قال في تفسير قوله تع الا من ارتضى يعلم بعضه حتي يكون له
بحر كيف يقول بتخصيص الرسول بالملك والعجب منه انه بعد ما حل الغيب في قوله تع فلا يظهر
علي غيب احد علي الغيب لمخصوص به تع علمه كيف يقول يعلم بعضه حتي يكون له بحر بقي
بها دقيقة غفل عنها الناظرون في هذا المقام وهي ان اوجب تفريع قوله تع فلا يظهر علي
غيب احد علي ما تقدم من قوله عالم الغيب هو ان يكون المراد منه حصر عالمية الغيب فيه بقاء
علي ان يكون المراد منه الغيب لمخصوص للمعهود المعروف اختصاصه به تع في موضع آخر وبعضه
اضافته الي نفسه في قوله علي غيبه ووجب هذا الحصر هو ان لا يكون الاستثناء في قوله

الا لمن ارتقى متصلا بل منقطعاً وقد مر في اوائل الرسالة ما هو الحق في هذا اذا كان ماسق الكلام
في علم الغيب الخاص فلا ممانع لهم للمتمسك به لمنكري الكرامة بالاطلاع على الغيب وعلى تقدير
التعظيم واردة الاستفراق يكون المعنى فلا يطلع على جميعه احد الا لمن ارتضى من رسول فلا يدل
على انه لا يجوز اطلاع غير الرسول على البعض بغير دقة اخرى لا تحت مخاطري الغائبة وقلنا
يوجد مثلها في بطون الزفاتر وهي ان المراد من بين يديه في قوله تعالى انه يسلك من بين يديه
القوي الظاهرة ومن خلفه القوي الباطنة ولذلك قال يسلك منها مصداق اي يدخل ففظة من
الملائكة يحفظون قواة الظاهرة والباطنة من الشياطين ويعصونه من وساوسهم من تينك
الجهتين ولو كان المراد ففظة من الجوانب كميل يقر به الشياطين عند انزال الوحي فتلقى في وجه
غير الوحي او تسمع فتلقى الي الكهنة فيخبرون به قبل اخبار الرسول كما ذهب اليه صاحب التفسير
وغيره لما كان نظم الكلام على الوجه المذكور فان عبارة يسلك وتخصيص الجهتين المذكورتين
انما يناسب لما ذكرناه لا لما ذكره **مسألة** رجل قال نا اعلم المسروقات قال الشيخ الامام ابو بكر
محمد بن الفضل هذا القائل ومن صدقه يكون كافراً لقوله عم من اتي كاهناً فصدقه فيما قال فقد
كفر بما انزل علي محمد لا يعلم الغيب لا الله لا الجن ولا الانس يقول الله تعالى في الاخبار عن الجن
فلما مرت بتبئت الجن ان لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين الي هذا كلام قاضي فان
في فتاواه وفيه بحث لان اخبار الجن عن المسروق لا يتوقف على علم الغيب لان غيبته عنا
لا يستلزم غيبته عنهم وقد مر فيما سبق نقلاً عن شرح المشارق ان ثاني ضرب الكرامة
لا بعد في وقوعه ثم ان المفهوم من الآية المذكورة حيث قال لو كانوا يعلمون الغيب دون
لو يعلمون ان لا يكون علمهم الغيب مطرداً مستمراً فلا ينافي علمهم اياه نادراً وانما زينة

كلمة الاستمرار صونا للكلام عن تطرق المناقشة

بان علمهم الغيب في الجلة لا يستلزم علمهم

الغيب المخصوص المذكور ثم

الكلام

رسالة في تحقيق اسم الله الرحمن الرحيم الخواص والمزايا

الحمد لله الذي جعل في كتابه من انوار رسالته رتباً في تحقيق الخواص والمزايا وبيان الفرق
بينها فانه قد اشبه على الناظرين في كتب البلاغة حتى زعم بعض من حسن الظن بشانها
متراد فان فنقول قال صاحب المفتاح البلاغة هي بلوغ المتكلم في تأدية المعاني حدالة اختصاص
بتوفية خواص التركيب حقها وايراد انواع التشبيه والمجاز والكتابة على وجهها وهذا القول
منه صريح في اخراج اللطائف البليانية من المعاني المجازية والكتابية عن جنس الخواص فن
قال في شرح كلامه وبيان مراده عند تعريف علم المعاني ان الخواص هي المعاني المفاخرة
لاصل المعاني وقد يعبر عنها بالتي يفيد التركيب لا مجرد الوضع سواء افادها بعض مفرداتها
او يثابتها التركيبية ولا شك ان المعاني المجازية والمكتبي عنها داخلية فيها فالبحت عن افادة
التركيب للخواص سواء كانت مقصودة اصلية منها او كانت من مستبعاتها من وظيفة
علم المعاني ولذلك ذكرت فيها معان مجازية ومكتبي عنها فقد شرح الكلام على وجه لا يرتضيه
صاحب وذكر المعاني المجازية والكتابية في علم المعاني ليس لانها من الخواص بل لقيام الحجة
الي بيانها في تحقيق خواص بعض التركيب كالحواص التي يفيد الخبر المستعمل في معاني الانشاء
والانشاء المستعمل في معاني الخبر مجازاً فانه لا بد من بيان المعاني المجازية التي يبرز
عليها تلك الخواص واما المتولدات من ابواب الطلب ليست من جنس الخواص بل معان
مجازية والخواص وراما وذلك ان الاستفهام يتولد منه الاستبطاء وهو معاني مجازية له
ويلزمه الطلب وهو خاصيته بقصد البليغ في مقام يقتضيه وقس على هذا الحال في سائر
المتولدات فان قلت هل في عرضهم للطايف البليانية عبارة جامعة كعبارة الخاتمة الجامعة
للتايف علم المعاني قلت نعم انهم يعبرون عنها بالمترية قال الشيخ في دلائل الاعجاز اعلم ان سبيلك
اولاً ان تعلم ان ليست المترية التي نشتها لهن الا جنس على الكلام المتروك على ظاهره والمباعدة
التي ندعي لها في انفس المعاني التي يقصد لا المتكلم اليها مخبر وكذا في طريق اثباتها

وتقرر بانها تفيد هذا ان ليس المعنى اذا قلنا ان الكناية ابلغ من الصريح انك لما كتبت عن المعنى
 زدت في ذاته بل المعنى انك زدت في اثبات جعلته ابلغ واكد واشد فليست المرية بقولهم هم الزيادة
 انه دل على قري اكثر بل انك اثبت له القري الكثير من وجه هو ابلغ واوجبته انجابا هو اشد وادعية
 وعوي انت بها انطق وبعثتها او ثق وكذلك ليست المرية التي تراها لقولك رايت اسدا على قولك
 رايت رجلا لا يتميز عن الاسد في شجاعته وجراته انك قد احدثت بالاول زيادة في مساواته الاسد
 بل بان احدثت تاكيدا واشد بقاء وقوة في اثباتك له هذه المساواة وفي تقريرك لها فليس بانبرالا
 اذا في ذات المعنى وحقيقته بل في انجابها والحكم به وبكذا اقيس التمثيل تري ابداء في ذلك تقع في طريق
 اثبات المعنى دون المعنى نفسه الى هنا كلامه ومن بيانه تبين ان عدم الفرق بين الخواص
 والمزايا من قصور التبع لكلمات مشايخ هذا الفن ثم ان المرية قد تطلق على خصوصية في النظم
 باعتبار كونها منشاء لاجداث صوت في المعنى مناسبة للمقام لدلالة لها على خاصية يقتضيه المقام
 كخصوصية النظم في الجملة الاسمية فانها احدثت صوتا في معنى الكلام هي كونه مؤكدا ودلت تلك
 الصوت على خاصية هي رد الابكار يقتضيه مقام كان الخطاب فيه مع منكر فصارت الخصوصية
 المذكورة بهذا الاعتبار مرية من مزايا الكلام وقد افصح الشيخ عن اطلاق المرية على هذا المعنى
 حيث قال في دلائل العجاز ولكن بقي ان تعلمونا مكان المرية وتصفونا لنا وتذكرنا ما ذكرنا كما
 ينقص على الشيخ ويعين ويكشف عن وجهه وبين ولا يكفي ان تقولوا انه خصوصية في كيفية
 النظم وطريقة خصوصية في سق الكلم بعضها على بعض حتى تصفوا تلك الخصوصية وتبينوا و
 تذكروا لها امثلة وتقولوا مثل كيت وكيت كما يذكر لك من ستوصفه عمل الدجاج المنقش
 ما تعلم به وجه دقة الصنعة او ليحل بين يديك حتى تري عيانا كيف يذهب تلك الخطوط
 ونحى وماذا يذهب منها طولا وماذا يذهب منها عرضا وبم يبداء وبم ينتهي وبم يثلث وتبين من
 الحيل الدقيق ومن عجيب تصرف اليد ما تعلم منه مكان الحدق والاستاذية الى هنا كلامه
 وقد تبين منه ان الشيخ انما اطلق المرية على ما في النظم من الخصوصية لا على النظم نفسه

كما هو الغاهر من كلام من قال والشيخ يطلق على المعاني الاول بل على ترتيبها في النفس ثم ترتيب
 الالفاظ في النطق على جذوة اسم النظم والصور والخواص والمزايا والكيفيات ونحو ذلك
 انتهى ثم انه تبين من الكلامين المنقولين عن الشيخ ان حقيقة المرية المذكورة في كتب
 البلاغة خصوصية لها فضل على سائر الخصوصيات من جنسها سواء كانت تلك الخصوصية
 في ترتيب معاني النظم المعبر عنه بالنظم او في دلالة المعاني الاول على المعاني الثواني فهي
 الى نوعين احدهما هو ما في النظم حقه ان يبحث عنه في علم المعاني وثانيهما هو ما في الدلالة
 حقه ان يبحث عنه في علم البيان والفرق بين الخواص والمزايا التي تتعلق بعلم المعاني هو ان
 تلك المزايا تثبت في نظم التراكيب فيرتب عليها خواصها المعبرة عند البلاغ فالمزايا المذكورة
 منشاء لتلك الخواص وكذا المزايا التي تتعلق بعلم البيان فانها تثبت في دلالة المعاني الاول
 على المعاني الثواني فيرتب عليها الخواص المقصودة بتلك الدلالة وهي الاغراض المترتبة
 على الجاز المرسل والاستعارة والكناية واعلم ان هذا النوع من الخواص ايضا من حيث انه
 من مقتضيات المقام لا بد لصاحب علم المعاني من معرفته فالخواص المذكورة في حددها ان
 تشمله ولهذا ابي ولشمول علم المعاني لمعرفة نوعي الخواص واختصاص علم البيان لمعرفة كيفية
 حصول النوع الثاني منها كان منزلة من علم المعاني منزلة الشعبة من الاصل ومن كان
 بمفرل عن الوقوف على هذا التفصيل توهم ان النفس المعاني الجارية والكناية من
 الخواص وزعم ان اصابة علم المعاني بهذا الاعتبار ولم يدرك ان تلك المعاني في علم البيان
 بمنزلة المعاني الاصلية في علم المعاني وحق الخواص في كل منهما ان يكون وراء المعاني التي
 استعمل الكلام فيها فان قلت ما حال التشبيه وما بال من اخرج من البيان وادخله في حد
 البلاغة قلت التشبيه على نوعين احدهما تشبيه المفرد بالمفرد والاخر تشبيه المركب
 بالمركب وهذا النوع من التشبيه داخل في حد البيان لان المراد منه تشبيه الهيئة الخاطبة
 من مجموع ما ذكر في جانب المشبه بالهيئة الخاطبة من مجموع ما ذكر في جانب المشبه به

ودلالة الكلام على شيك الهيتين من قبيل دلالة المعلوم على اللازم فلا جرم يدخل في حد البيان
 واما النوع الاول منه فلا يخفى من ان يكون اداة التشبيه مذكورة اولاً وعلى الاول يدخل في الحد
 المذكور لعدم الاختلاف في طريق دلالة على المعنى المراد بزيادة الموضوع ونقصانه ومن
 وهم ان الاختلاف المذكور يتحقق في طريق دلالة ايضاً فاعلم ان قولك وجه كالبدر مثلاً
 لا تريد به مفهومه وضعاً بل تريد ان ذلك الوجه في غاية الحسن ونهاية اللطافة فقد وهم
 حيث لم يفرق بين معنى التشبيه والفرض منه فان ما ذكره هو الفرض من التشبيه المذكور
 لا معناه الذي استعمل فيه وزيادة التحقيق في هذا المقام يطلب في الرسالة التي رتبنا
 في التشبيه وتفصيل حواله وعلى الثاني ان كانت اداة التشبيه معتدلة فالحال فيه كالحال
 فيما اذا كانت مذكورة بلا تفاوت وان لم تكن معتدلة فهذا القسم من تشبيه المفرد بالمفرد
 كالنوع الثاني من مطلق التشبيه داخل في حد البيان للعلّة التي ذكرنا في دخول النوع
 المذكور فيه فان قلت ليس تقدير اداة مما لا بد منه كيلا يخرج الكلام عن حد التشبيه
 فان قولك زيد اسد مثلاً اذا لم يقدر فيه اداة التشبيه لا يصح الا بنقل لفظ الاسد عن
 معناه الاصلي الى معني ينسب ويصح فكله على زيد كمفهوم الرجل الشجاع فيكون القول
 المذكور من باب المجاز المرسل لا من باب التشبيه قلت ذلك وهم سبق اليه فهم بعض
 من حسن الفن بانه وانما قلنا انه وهم لان النقل المذكور لا يخرج القول المذكور عن حد
 ولا يدخله في حد المجاز المرسل ضرورة ان مبني ذلك النقل على علاقة المشابهة بين ماصدق
 بمفهوم الاسد وما صدق بمفهوم الرجل الشجاع وشرط المجاز المرسل ان لا يعتبر فيه علاقة
 المشابهة اصلاً ومدة التشبيه على اعتبار تلك العلاقة في الجملة والجملة ان هذا البعض
 مع اعترافه بهذا حيث قال فيما علقه على شرحه للمفتاح فان قيل هذا المعنى المراد ليس
 للمعنى الموضوع انما المشابهة بين الوجه والبدر قلنا ارادة هذا المعنى تنفر على تلك المشابهة
 فننضم مع ان العلاقة هي المشابهة كيف ينكر ان يكون مثل قولنا زيد اسد على تقدير

السيد
الشرقي
ما هو

الوجه

مع

ان يكون

على تقدير ان يكون المراد من الاسد مفهوم الرجل الشجاع تشبيهاً ان المقدمه القائلة اذا
 لم يقدر فيه اداة التشبيه لا يصح الا بنقل لفظ الاسد عن معناه الاصلي في معرض المناقشة
 يجوز ان يكون من قبيل رجل عدل فان لفظ العدل غير منقول عن معناه الوضعي ومع ذلك
 صح حمله على رجل بنوع يجوز في طريق الحمل والاثبات وذلك لبعض معترف بهذا ايضا على ما
 افصح عنه ما ذكره في الحواشي التي علقها على الكشاف وقال بعض الفضلاء وعلى ما ذكره
 الشيخ عبد القادر فاعلم ان اقبال وادبار لا يبعد ان يجعل زيد اسد مجازاً عقلياً ومن راجع
 زيادة تحقيق في هذا المقام وفصل تفصيل لذلك كلام فغلب رسالتنا الممولة في بيان
 اقسام المجاز واما من اخرج التشبيه عن حد البيان حيث قال واذا ظهر لك ان مرجع علم
 البيان ثمانان الجهتان علمت ان انصبا ب علم البيان الى التعرض للمجاز والكناية فبينا
 على زعمه ان لاحظ التشبيه اصلاً من الاختلاف في طريق الدلالة المعبر في علم البيان وقد
 وقد ظهر لك مما قدمنا من التفصيل ان ليس الامر كما زعمه والجملة لا يخرج التشبيه عن حد
 البيان وتجعله من اركان المجاز توقف الاستعارة عليه واما درجه اياه في البلاغة
 على ما افصح عنه المنقول في اول الرسالة ما ذكره في تحديده ولقد اصاب فيه فلما ذكرنا
 ان ملكا لتدرب في فنون السحر البيا في هوامها رت فيه وان الاستعارة من فروع

واما المناقاة الظاهرة بين موجب هذا الدرج ومقتضى

ذلك الاخراج فوجه اندفاعها مذكور

فيما علقنا على المفتاح من

الحواشي

تمت الرسالة

م

بعد الدرس ذكره
في شرح الكشاف
ملا

صاحب
المفتاح

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله العليم الحكيم. والصلوة على الرسول الكريم. وعلى آله وصحبه بعد أن انصرفت
 أما بعد فهذا رسالة في بيان الأسلوب الحكيم. وتنبه عن سائر الأساليب المعيبة
 عند رباب البلاغة. وأصحاب البراعة. فنقول ومن الله التوفيق الأسلوب الحكيم مرصع
 إلى الجواب عن موجب الخطاب حكمة شريفة ينفذها المقام. أو لنكتة لطيفة ينفذها
 ذوو الأفهام. سواء كان ذلك لعدول بصرف الكلام عن مراد المتكلم إلى معنى آخر محتمل
 أيضا كما وقع في جواب القعقري للحاج أو بدونه كما وقع في جواب السائلين عن حال
 الهلال تفصيل لمثال الأول أن الحاج قال للقعقري متوعدا له بالقيد لا حملك على الأدهم
 يعني القيد وقال للقعقري في جوابه مثل الأمير جل على الأدهم أي على الفرس الذي شئت
 زرقته حتى ذهب لبيض الذي فيه من الدهمة وهي السواد والاشمب أي الفرس
 الذي غلب بياضه على سواده من الشبهة وهي البياض الذي غلب على السواد فأبرز
 وعينه في معرض الوعد والآية بالطف وجه أن من كان على صفته في السلطان وبسط اليد
 فحذر بأن يفقد لأن يفقد ثم قال للحاج أن المراد بالأدهم هو الحد يد فقال القعقري لأن يكون
 حذرا خيرا من أن يكون بليدا فصرف الحد يد أيضا عن مراد. وفي الموضوعين عدل عن هو
 الخطاب وتقتضا. وتفصيل لمثال الثاني أن معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم رضى قالا يا
 رسول الله ما بال الهلال يبدو دقيقا مثل الخط ثم يزيد حتى يمتلي ويستوي ثم لا يزال ينقص
 حتى يكون كما بدأ لا يكون على حاله واحدة فنزلت يا لو تك عن الأهلة قل هي موافقة
 للنس والجمع الأهلة جمع هلال وهو إذا كان لليلة أو ليلتين وقيل هو هلال إلى ثلث
 ثم يمتلي ثم يقل يمتلي هلالا حتى يهرضوه سواد الليل وذلك لا يكون إلا في الليلة
 السابعة وقال الأصمعي يمتلي هلالا حتى تجرد وتجبر أن يستدبر دقيقا وإنما سمي به لأن
 النس يرفعون أصواتهم عند رؤيته ومنه أهل بالجمع إذا رفع الصوت بالتلبية

ومن استهلال لصبي والمواقف جمع مبيعات وهو ما يوقت به الشيء كما أن المقدر
 ما يقدر به الشيء وقد شاع في معنى المعلم ولذلك قال صاحب الكشاف في تفسيره موافقة مع
 وقال في موضع آخر والمبيعات ما وقت به الشيء أي حد ومنه موافقة الإحرام وهي
 الحد ودالني لا يتجاوز ما من يريد دخول مكة ألا تحركا انتهى كلامه ولا يذهب عليك
 أن المعنى المذكور للمبيعات ينظم المعنيين الذين ذكرهما الجوهرى حيث قال في الصحاح و
 المبيعات الوقت المضروب للفعل والموضع بطريق الاشتراك المعنوي لا بطريق الاشتراك
 اللفظي المفهوم من كلام الجوهرى وبأقرنا، تبين أن من قال في تفسير الآية المذكورة
 والمواقف جمع مبيعات من الوقت لم يقب و أراد بقوله للنس ما يتعلق به من أمور
 المعاملات ومصارفهم وبالحج ما يتعلق به من فرائض العبادات ولكن خص بالذكر عظمها
 أثرها فإن الحج يراعى في أدائه وقضائه الوقت المعلوم بخلاف سائر العبادات التي لا يعتبر في
 قضائها وقت معين كان السؤال عن السبب لعادي في اختلاف القمر في زيادة النور
 ونقصانه واجب بيان الحكمة في هذا الاختلاف للتنبه على أن المناسب لحال السائل أن
 يسأل عن ذلك لا عن السبب لعادي لأنه ليس مما يطلع عليه بسهولة لا بتأنيده على معرفة
 مسائل من دقائق الحكمة وإنما قلنا كان السؤال عن السبب لعادي لأن السائل من كبار
 الصمته وعلماؤهم فلا يناسب لقول بتأثير غير الله تعالى في الكائنات ومن هنا تبين أن
 من قال في شرح المفتاح أن المص حله على أنهم سألوا عن السبب لفاعل التشكلات النورية
 في الهلال كما أخطأ في الأسناد حيث كان كلام المص خلوا عن تعيين أن السؤال عن
 السبب لفاعل لم يعجب في المسند فان قلت كان السؤال عن حال الهلال لا عن الأيلة
 فلم يقل يا لو تك عن الأهلة قلت لما كان السؤال عن الأحوال المختلفة لا عن الحالة المستمرة
 وكان يطلق عليه اسم الهلال عند كل حال من الأحوال حقيقة أو مجازا باعتبار ما كان أو
 ما يؤل إليه حتى يلفظ الجمع تنبيها على ذلك أي على أن السؤال كان عن الأحوال المختلفة

لا عن الحال مستمر ثم ان تفسير الآية المذكورة على وجه يكون من قبل الاستدلال المذكور
 على اختيار صاحب المفتاح وبه اخذ القاضى حيث قال في تفسير قوله تعالى قل هي اواقيت جواب
 بكل سوال على خلاف الظاهر وهو باب من ابواب علم المعاني معتبر ووسع فيها مذكر
 ومختار صاحب الكشاف وبه اخذ القاضى ان السؤال عن الحكمة في نقصان الالهة وتامرها
 فعلي هذا لا عدول في الجواب عن الظاهر فلا يكون من الاستدلال المذكور والمتبادر من
 قول السائل ما بال الهلال انما هو الاول فامل ولا يذهب عليك ان في كل واحد من المثالين
 تلقى الخاطب بغير ما يترقب وفي الثاني منها خاصة تلقى السائل بغير ما يتطلب فلا وجه
 لما فعده صاحب المفتاح من تخصيص الثاني بالثاني حيث قال وهو يعني الاستدلال بالحكم
 تلقى الخاطب بغير ما يترقب كما قال انت تشكي عندي مزاوله القري وقد رايت ايضا ان
 يخون منزله فقلت كافي ما سمعت كلامها هم الضيف جدي في قراهم وجلي وتلقى
 السائل بغير ما يتطلب كما قال الله تعالى لو نك عن الالهة قل هي اواقيت للمناس
 والجمع ومن امثلته قوله تعالى يا لوك ما اذا ينفقون قل ما انفقتم من خير فلو الذين
 والاقرين والبناني والمساكين وابن السبيل وذلك نعم سألوا عن المنفق فاجابوا
 ببيان المصارف ومن قال سألوا عن بيان ما ينفقون لم يصح لان المسئول عنه نفس
 المنفق لا بيانه نعم هو ايضا يصلح متعلقا للسؤال لكن للسؤال معنى الالتباس وهو يتقيد
 بنفسه لا بعن ونكتة العدول في الجواب عن موجب السؤال التنبيه على ان الالهي للسائل
 عن بيان النفقة والمصرف بيان المصرف فكان حقه ان يبال عنه لا عنها اذا النفقة لا يعقد بها
 الا ان تقع موقعها كما قال الشاعر ان الصنعة لا تكون صنعة حتى يصاب بها طريق المصنع
 واقول المراد من الخير المال الحلال ففيه اشارة الى ان الحرام لا يصلح للتفاق ولا يترتب
 عليه الثواب بل يترتب عليه العقاب وان كان فيه منفعة للغير المستحق للتفاق
 قال الامام الراغب في تفسيره وقوله من خير اي من مال فتي المال خيرا مما تنبها علي

ان الذي يجوز انفاقه هو الحلال الذي يتناوله الخير كما قال ان ترك خيرا يعني في اية الوصية
 وهي قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والا
 بالمعروف ومن فتر الخير بنا بالمال مطلقا او بالمال الكثير فقد اخل بنكتة التنبيه على ان الوصية
 المشروعة في الطيب دون الخبيث والمقصود فان ذلك يجب ردوا الى اربابه وبأثم
 من اوصي به فان قلت اليس وصف لكثرة لا بد من اعتبار علي ما دل عليه ما روي عن
 علي رضي الله عنه ان هو لي اراد ان يوصي وله سبعة فنفقه وقال قال الله تعالى ان ترك خيرا
 والخير المال الكثير وما روي عن عابثة رضي الله عنها ان رجلا اراد الوصية وله عيال واربعائة دينار
 فقالت ما اري فيه فضلا قلت نعم وقد دل عليه ثوبين خيرا فانه للتفريق فلا يباعث فيما
 روي عنهما بصرف الخير عن وصف الطيب في وصف الكثرة وفي التقييد بقوله بالمعروف
 نوع تأييد للتكثير المذكور في الدلالة على ما ذكره من وجوب الرجوع الى ما كنا فيه فنقول لا
 يذهب عليك انه باعتبار تلك الاشارة تضمن الكلام المذكور الجواب عن المسئول عنه
 لا يقال في لا عدول عن موجب السؤال في الجواب فلا يكون من هذا الباب لانا نقول موجب
 السؤال ان يكون بناء الجواب على بيان المسئول عنه فيكون ذلك لبيان صحتها وبيان
 غير مما يناسب للمقام ان قصد يكون ضمنا ولما كان الحال في الجواب المذكور على عكس هذا
 تحقق العدول عن موجب السؤال نعم ليس فيه تنزيل سؤال السائل منزلة سؤال غير
 سؤاله كما توهمه صاحب المفتاح حيث قال ينزل سؤال السائل منزلة سؤال غيره سؤاله
 لنوعي التنبيه له بالطف وجه علي تعدد عن موضع سؤال هو البق كماله ان يسأل عنه
 او اهتم له اذا اتمل فان ذلك في النوع الآخر من العدول وهو بان يسكت الجيب عن بيان
 المسئول عنه بالكلمة وبأني بدله بيان غيره كما في المثال السابق والنكتة المذكورة مشتركة
 بين نوعي العدول روي عن ابن عباس رضي الله عنه جاء عمر بن الخطاب وهو شيخ يرم له مال
 عظيم فاراد ان ينفق فقال ماذا تنفق من اموالنا وابن نفعها فنزلت وهذا السبب في

في نزول الآية المذكورة مذكور في عامة التفاسير فاسبق الي وهم صاحب المفتاح من
 وهم التعدي من تعدي الوهم وتمامه هذا الاسلوب اي الاسلوب الحكيم وليس منه
 محل لفظ وقع في كلام الخاطب علي خلاف مراد من المعاني يحتمل ذلك للفظ كما اخبر عنه
 الشاعر بقوله قلت ثقلت اذا اتيت مرارا قال ثقلت كما يلي بالابادي وذلك انه
 اراد بلفظ ثقلت معني ثقلت المونة بالاتيان مرة بعد اخرى وقد جعل علي تقبل عانقه
 بالحنن والنعيم وبعد قلت طولت قال لا بل طولت وابرمت جبل فوادي وهو ايضا
 من قبل ما تقدم حيث اراد بلفظ ابرمت معني اطلت وقد حمله علي معنى الاحكام قوله
 طولت اي طولت الاقامة والاتيان من التطول لا التفضل والاحسان اما استنباط
 بالاسلوب الحكيم فلا لانه لا فرق بينه وبين محل القبح في لفظي الادبهم والحد يد المذكورين
 في كلام الخاطب علي خلاف مراد واما انه ليس منه فلفظ ما هو المعبر في الاسلوب الحكيم
 من تلق الخاطب بغير ما يتقرب فان صارف لفظ ثقلت عن مراد القائل لم يغيره الي معني
 لا يتقرب بل صرفه الي معني يتقرب في امثال ذلك لمقام كما لا يخفي علي ذوي الافهام ولذا لك
 اي ولعدم خروج الكلام عن مقتضى ظاهر الحال لم يعبه

مثل ذلك محل من لطائف المعاني كما عت

ما في الاسلوب الحكيم منها

بل عد من الخلف

البدعي

أه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلوة علي بنبيه علم ان التبعية المتبعة في من التبعية هي التبعية في الا
 لا التبعية في الافراد علي خلاف التكبير الذي يكون للبعض عاين في الغاضل الشريف فان المعبر
 فيه هي التبعية في الافراد لا التبعية في الاجزاء وبه يفارق من التبعية من البيانية
 علي ما صرح به الرضي حيث قال في شرح الكافية وتعرفها اي من البيانية ان يكون قبل
 من او بعد ما يبرهن يصلح ان يكون الجور من تفسيره لا يقع ذلك لجور علي ذلك بل هو كما يقال
 مثلا للرجس انه الاوثان والعشرين انه الدراهم وللصغير في قولك عشر من قائل انه القائل
 بخلاف التبعية فان الجور بها لا يطلق علي ما هو مذكور بعد ما او قبلها لان ذلك مذكور بعض
 الجور واسم الكل لا يقع علي البعض فاذا قلت عشرون من الدراهم فان اشترت بالدراهم
 اية دراهم معينة اكثر من عشرين من مبعضة لان العشرين بعضها وان قصدت بالدراهم
 جنس الدراهم فهي مبينة لعمدة اطلاق الجور علي العشرين الي هنا كلامه واما ان المعبر في
 التكبير التبعية هو التبعية في الافراد علي خلاف ما في من التبعية فقد صرح به الغاضل
 الشريف في الحواشي التي علمها علي شرح التلخيص وبني عليه الرد علي الشيخ في قوله وتقبل
 المدة في قوله تعالى سبحان الذي اسوي بعده ليلا وكر ليلا مع ان الاسراء لا يكون الا بالليل
 للدلالة علي تقليل المدة وانه اسري في بعض الليل حيث قال للدلالة علي التبعية مذكورة في
 الكشاف واعترض عليه بان التبعية المستفادة من التكبير هي التبعية في الافراد لا التبعية
 في الاجزاء فكيف يستفاد من قوله ليلا ان الاسراء كان في بعض من اجزاء ليلة فالصواب
 تكبيره لدفع توهم كون الاسراء في ليال ولا فائدة تعظيمه وانما قلنا في رعيه لانه خالف فيه الشيخ
 عبد القاهر فانه قال في دلائل الاعجاز ان التكبير في حيوة في قوله تعالى وكفى انصافا حيوة للدلالة
 علي ان تلك الحيوة بعض حيوة المأموم بقتله والعلامة الزعفراني فانه صرح في مواضع من الكشاف
 بانه يقصد بالتكبير الدلالة علي التبعية في الاجزاء منها ما ذكره في قوله تعالى سبحان الذي اسري بعده

ليلاً ومنها ما ذكره في تلك السورة ايضا حيث قال فان قلت بهلا عرف الزبور كما عرف في
 قوله ولقد كتبنا في الزبور قلت مجوز ان يكون الزبور وزبور كالعيسى وعيسى
 وكالفصل وفصل وان يريد ابتداء داود بعض الزبور وهي الكتب وان يريد ما ذكره
 رسول الله صلى الله عليه وسلم من الزبور فسمي ذلك زبوراً لانه بعض الزبور كما سمي بعض
 القرآن قرآناً ومنها ما ذكره في سورة الحجرات وتكثير القوم والنفاء فاحتمل معنيين ان يريد
 لا يسخر بعض المؤمنين والمؤمنات من بعض وان يقصد افادة الشروع وان يصير كل
 جماعة منهم منبهة عن السخرية وخالف المعقول أيضاً لان معنى التكثير في الاصل التقليل
 واستعماله في التبعض باعتبار رفضه التقليل ولا اختصاص لهذا الاعتبار بما هو
 البعضية ثم اعلم ان البعضية التي تدل عليها من التبعية هي البعضية المجردة المنافية للكلية
 لا البعضية التي تنظم ما في ضمن الكلية يرشدك الى هذا انه قال صاحب الكشاف في تفسير
 قوله تعالى وما رزقناهم ينفقون وادخل من التبعية صيانة لهم وكفا عن الاسراف و
 التبذير المنهي عنه ولم ينكر عليه احد من الناطقين فيه ومبني ما ذكره على ان مدلول من
 التبعية هو البعضية المجردة عن الكلية وايضا يرشد اليه زيادة من التبعية في
 قوله تعالى وامنوا به ليغفر لكم من ذنوبكم فانه لو كانت دلالتها على مطلق البعضية الشاملة
 لما في ضمن الكلية لصاح تلك الزيادة وفات الدلالة على ان المغفور بالايان بعض الذنوب
 لا كله قال الامام البيهقي في تفسيره بعض ذنوبكم وهو ما يكون عن خالص حق الله تعالى
 فان الخطاب لا تغفر بالايان بل نقول من ذنوبكم المذكورة البعضية الشاملة لما في ضمن الكلية الجامعة
 معها لا تحقق الفرق بينها وبين من البيان من جهة الحكم ولما تبين تشبه الخلاف بين الامام
 وصاحبه فيما اذا قال قلبي نفسك من ثلث ما ثبت بناء على ان من التبعض عند
 البيان عند ما قال في الهداية وان قال لها قلبي نفسك من ثلث ما ثبت فلها ان تطلق
 نفسها واحدة وثلثين ولا تطلق ثلثا عند لا ضيقة وقال لا تطلق ثلثا ان شئت لان

كلمة ما

كلمة ما حكمت في التعميم وكلمة من قد استعمل للتبعية فيجوز على تمييز الجنس ولا في ضيقة ان كلمة من ضيقة
 في التبعض وما للتعميم فيعمل بها استراري ولا خفاء في ان بناء الجواب المذكور على كون من
 للتبعض انما يصح اذا كان مدلولها البعضية المجردة عن الكلية المنافية لها وبما عجب صاحب
 التوضيح في تقريره خلافية المذكورة حيث استدل على اولوية البعض بنقته قائلاً التبعض
 متيقن لان من اذا كان للتبعض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فافادة البعض
 متيقنة ولم يدرك ان البعض المراد قطعاً على تقدير البيان البعض العام لما في ضمن الكل
 لا البعض المجرد المراد هنا فالتقليل على الوجه المذكور لا يتم التقريب بل لا انطباق بين
 التقليل والمعلل فتأمل ولقد اصاب لفاضل النفاذ في حيث قال فيما علقه على التلويح مستنداً
 على ان البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي
 هي اعم من ان تكون في ضمن الكل او بدونه لاتفاق النخاعة على ذلك حيث احتاجوا الى التوفيق
 بين قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعاً الى ان قالوا لا يبعد ان
 يغفر جميع الذنوب لقوم وبعضها لقوم او خطاب البعض لقوم نوع عام وخطاب الجميع لهذه
 الامة ولم يذهب احد الى ان التبعض لا ينافي الكلية ولم يصيب لشراف الفاضل في رد عليه
 قائلاً وفيه محذور اذ الفاضل لرضي صرح بعدم المناقاة بينهما حيث قال ولو كان ايضاً خطاباً الى
 امة واحدة فغفران بعض الذنوب لا يناقض غفران كلها لان قول الرضي غير مرضي لما عرفت
 ان مدلول من البعضية المجردة المنافية للكلية في قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم دلالة على عدم
 غفران بعض الذنوب وتصريح بعدم المناقاة بينهما لا يفتقر الاحتجاج باتفاق السلف الثابت
 اظهارهم الاحتجاج الى التوفيق المذكور ثم ان في تحريره قصوراً فان عبارة ايضاً قوله ولو كان
 خطاباً ايضاً الى امة واحدة لم يصح حرماناً وكان حق التفسير ان يقال د على تقدير ان يكون
 الخطاب الى امة واحدة الى وكذا لم يصح صاحب المقالة في رد ما نقل ابن الحاجب حيث
 قال وحجة انه الحسن انه قد جاء ان الله يغفر الذنوب جميعاً فلو لم يحل قوله يغفر لكم من ذنوبكم

رضي

صاحب
المقاليد

علي الزيادة لجل على التبيين فليعلم التناقض كما قال ابن الحاجب وهي غير سديدة لان
 الموجبة الجزئية من لوازم الموجبة الكلية ولا تناقض بين اللازم والمفروض لان من
 الغفول عن ان مدلول من التبعيضية هي البعضية المجردة عن الكلية المنافية لها لا الشا
 ملا في ضمنها واعلم ان الاخبار عن مغفرة بعض الذنوب ورد في القرآن في مواضع منها قوله تعالى
 في سورة ابراهيم يدعوكم ليعفركم من ذنوبكم ومنها قوله تعالى في سورة الاحقاف يا قومنا
 اجيبوا داعي الله وآمنوا به يعفركم من ذنوبكم ومنها قوله تعالى في سورة نوح يا قوم اني لكم
 نذير ان اعبدوا الله واتقوه واطيعوا يعفركم من ذنوبكم وما ورد في قوم نوح عم الغافلو
 بهذا واما ما ذكر في سورة الاحقاف فقد ورد في الجن وما ذكر في سورة ابراهيم فقد ورد
 في قوم نوح عم وعاد وثمود علي ما افصح عنه سياق القول المذكور واذا وقفت علي هذا
 فقد عرفت ان قول النحويين خطاب البعض لقوم نوح عم وخطاب الجميع لهذه الامة
 بما لا وجه له لان من شأن علي ان يكون خطاب البعض واردا لقوم اخر ولا صحة لذلك المبنى
 علي ما وقفت عليه والجهل ان الامام البضاوي مع تفسيره في سورة ابراهيم وتفسير سورة
 الاحقاف بان الخطاب لا يجزئ الاسلام والغفور به الغافلو ما بينه وبين ما بين عباده
 من الذنوب ولذلك جي باداة البعض كيف قال في تفسير سورة نوح بعض ذنوبكم وهو
 ما سبق فان الاسلام بحسب فلا يواخذكم به في الآخرة حيث اخذ ما بحسب الاسلام عايناً شئ
 الذنوب فانظر في توجيه البعضية الي ان اعتبروا بالنسبة الي جميع ما كان قبل الاسلام
 وبعد من جنس الذنب وقيل جي بمن في خطاب الكفرة دون المؤمنين في جميع القرآن
 تفرقة بين الخطابين وقال البضاوي في تفسير سورة ابراهيم ولعل المعنى فيه ان المغفرة
 حيث جئت في خطاب الكفار مرتبة علي الايمان وهبت جئت في خطاب المؤمنين مشفوعة
 بالطاعة والتجنب عن المعاصي ونحو ذلك في تناول الخروج عن المظالم ولا تخفي عليك
 ان التفرقة المذكورة انما تتم ان لو لم يجز الخطاب علي الكفرة علي العموم وقد جاء كذلك

كلامه قوله تعالى

في تفسير سورة نوح
 في تفسير سورة الاحقاف

كما في قوله تعالى في سورة الانفال قل للذين كفروا ان ينزلوا بغيرهم ما قد سلف وقال الكلبي
 كتب وحشي قاتل حمزة واصحابه رضي من مكة انا ومن وقد سمعناك نزلنا والذين لا يدعون
 مع الله آلهة اخر الايات وقد فعلنا كل ذلك فنزلت الامن تاب وآمن وعمل صالحا نجعت اليهم
 فقالوا الا تأمن ان نعمل صالحا وفي رواية فقال لو وحشي بهذا شرط شديد لعلي لا اقدر عليه
 فنزلت ان الله لا يعفركم ان يشرك به ويعفركم ما دون ذلك لمن يشاء فقالوا الخاف ان لا يكون
 من اهل المشية فنزلت ان الله يعفركم جميعا فاقبلوا مسلمين وقال الامام البضاوي
 وتقييد بالتوبة خلاف الظاهر ويدل علي الخلاف فيما عدا الشك قوله تعالى ان الله لا يعفركم
 ان يشرك به والتعليل بقوله انه هو

الفقور الرحيم علي

صفة المبالغة

رسالة متعلقة بسم الله الرحمن الرحيم بالنوسعة الواقعة في كلام العرب

اعلم ان التوسع شائع في لغة العرب وهو علي احوال منها اجراء الاسم مجري الصفة قال صدر
 الافاضل في فخر السقط شرح سقط الزند ديوان ابي العلاء الحفري قوله تغارة الي الماء
 اي بتعطشة اليه فاجري الاسم مجري الصفة وتغير انما من هذا الامر فالجاء من خلوة وهو اسم
 رجل بري من الجأية فاجري الاسم مجري الصفة وهو البري وقال في موضع آخر منه والظواهر غربت
 عليه اي بكت بكاء الغراب وهذا من باب اجراء الاسم مجري الصفة انتهى كلامه ومن هذا
 الباب قوله اسد علي وفي الحروب تعامة فتجارتهم من صغير الصافو اي مجترى صايل
 علي وفي الحروب جبان فارب هذا علي رأي ابن مالك والسيوطي قال ابن مالك اذا قلت هذا
 اسد مشيوا الي السبع فلا صبر في الخبر واذا قلت مشيوا الي الرجل الشجاع فغلبه صبر مرفوع لا
 مأول بما فيه من معني الفعل ولو اسند الي ظاهر لرفع كقولك رايت رجلاً اسداً ابو قال
 الشاعر دليل يقول النفس من طمانه سواء صححات العيون وعوراء كان لنا منه بيتنا حصينة

اعني كناية

مسوحا عاليا وساجا كوربا فرفع الالهة والكسور بسوح وساج لا فانهما مقام
 سود وقال السراج ذهب بسوح الى سود وساج الى كسيف الشري واختاره الفاضل
 في الحواشي التي عليها التفاتا في علي ما صرح به في حاشيته على الكشاف ويحتمل ان يكون القول المذكور من
 النحوي الآخر للتوسع وهو التضمن قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى وهو الذي
 في السماء آله وفي الارض آله فتمت اسم تعالي يعني وصفه فلذلك علق به الطرف
 في قوله في السماء وفي الارض كما نقول هو حاتم في طي حاتم في تغلب علي تضمين معني
 الجواد الذي شهر به كانه قلت هو جواد في طي جواد في تغلب وقال الفاضل التفات
 في تفسير قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض لا فناء ولا خلاف في انه لا يجوز نقله
 بلفظ الله لكونه اسما لا صفة بل هو متعلق بالمعني الوضي الذي ضمنه اسم الله تعالي
 كما في قولك هو حاتم في طي علي تضمين معني الجواد انتهى كلامه ولا يذهب عليك ان
 بعضه التضمن في الايتين المذكورتين عبارة قول بعضه في البيت الحات ذكره دلالة ويحتمل
 ان يكون القول المذكور من النحوي الآخر للتوسع وهو الاكتفاء في تغلب الجار بهم جامدا
 سماء بوصف صاج لذلك لتعلق واختاره الفاضل الشريفي علي ما صرح به في حاشيته
 قال في شرحه للمفتاح واما تعلق الجار به في مثل قوله اسد علي وفي الحروب فعامته ليس
 لان اسم الجنس اخرج عن معناه الحقيقي فاستعمل في معنى جري وجبان علي ما توهم بل
 لانه لو حفظ مع معناه الحقيقي على سبيل التبع ما يولزم له ومفهوم منه في الجملة وهذا
 المقدار كاف لا عال في الجار واذا قلت رايت زيدا اسما ابوه جاز وكان ابوه مرفوعا
 بمعنى التشبيه اي مشبهنا بالاسد ابوه الي هنا كلامه بهذا جملة الوجوه المحتملة في تخرج
 القول المذكور فعليك باختبارهم الاختبار وليس قصدنا ههنا الا النقل واما النقد
 فقد مر معنا منه في بعض تعليقاتنا وكان صاحب المفتاح غافل عن النحوي الاول من الاله
 المذكورة للتوسع حيث قال واما علة كوزيد اسد وقربته المذوق المبتدأ تشبيها

في قوله تعالى وهو الذي في السماء آله وفي الارض آله
 في قوله تعالى وهو الذي في السماء آله وفي الارض آله

لانه

في قوله تعالى وهو الذي في السماء آله وفي الارض آله
 في قوله تعالى وهو الذي في السماء آله وفي الارض آله

لانه من اوقعت اسما وهو مفرد غير قلة فربما استدل ان يكون هو اياه مثله في
 زيد منطلق في ان الذي هو زيد هو بعينه منطلق والا كان زيدا مجرد تعديده نحو جبل
 وورس لا اسما لكن العقل بآني ان يكون الذي هو ان هو بعينه اسد فيلزم
 لا متناع جعل اسم الجنس وصفا متكاملا يكون لفظ الاسد اسم جنس صريح في السكوت
 من النحوي المذكور للتوسع وذلك ما لفظه عنه او لعدم محتمل في هذا المقام عند وجوب
 التعرض لبيان لانه ادق واخفى مما تعرض لبيان بقوله والا كان زيدا مجرد تعديده واذا
 لم يتوض لبيان علم ان السكوت المذكور ليس لاحتمال ثنائي فتعين الاول فالتوجيه الذي
 تعدي له الفاضل الشريفي حيث قال في شرح ما ذكره فان قلت لا امتناع في ان يستعمل
 بمعنى شجاع في زادت لا يشبه عليك لانه اذا استعمل اسد في مفهوم الشجاع كان مجازا مرسل
 من باب اطلاق اسم الذات على الصفة المحالة فيه المسببة عنه لا استعارة اذ لا يتصور
 تشبيه مفهوم الشجاع بذات الاسد وان حمل اسد بهذا المعنى علي زيد لم يتصور ايضا تشبيه
 لكنا نعلم قطعا ان هناك قصدا الى تشبيه في الجملة فامتنع جعله وصفا استعارة عرفيا تكلف بار
 بل نقصف شاردا وكيف وسياق كلامه ظاهر ان سوجه علي للاقه لا مقيدا بالقصد الي معني
 التشبيه في الجملة اذ يكون غني عن التعرض لا بطلان فعال ان تخرج الكلام فخرج التعديده وايضا
 فحق ان يقول فيلزم لا متناع جعل المشبه به وصفا حجة بوجه اسناده الي المبتدأ لان منشاء
 الامتناع علي التعديده المذكور كون معنى الاسد مشبهها به لا كون لفظه اسم جنس في تغيير
 المصنوعك بالادخل له في تشبيه المراد بدل التمسك بما عليه المداير ان كون الاسد جار
 عن هذا استعارة علي تقدير استعماله في مفهوم الشجاع لا باني في القصد الي التشبيه في الجملة
 في زيد اسد يجوز ان يكون الاستعمال لعلاقة المشابهة بين ما صدق عليه المفهوم الحقيقي
 للاسد وما صدق مفهوم الشجاع وهذا لان الشجاعة من خصائص ذوي العقول فلا توجه
 في الحيوان ومن ههنا تبين وجه خلل آخر فيما ذكره حيث ادعي فيه عدم الاستثناء في حجة
 الاسد وما صدق مفهوم الشجاع وهذا لان الشجاعة من خصائص ذوي العقول فلا توجه

في قوله تعالى وهو الذي في السماء آله وفي الارض آله
 في قوله تعالى وهو الذي في السماء آله وفي الارض آله

في قوله تعالى وهو الذي في السماء آله وفي الارض آله
 في قوله تعالى وهو الذي في السماء آله وفي الارض آله

لا اشتباه في بطلانه وذلك ان مبني كون الاسد مجازاً مرسل على تقدير استعماله في مفهوم
الشجاع على ان يكون وصف الشجاعة متحققاً في الاسد على ما افصح عنه بقوله من باب اطلاق
اسم الذات على الصفة الحادثة فيه وقد عرفت بطلان ذلك لمبني وان نازع مكابر في اختصاص
الوصف المذكور بذوي العقول فلنا ان نقول من الابداء ان الاسد في زيد اسد مستعار
لمفهوم الرجل الشجاع لا لمفهوم الشجاع بطلاقه ينقطع عرق الشبهة ومن انكشف لك ثاني
قول صاحب المفتاح فيلزم لامتناع جعل اسم الجنس وصفا حتى يصير اسناداً الى المبتدأ الى
خلل من وجه آخر حيث تبين ان الاسناد المذكور يقع بلا جعل اسم الجنس وصفا فافهم واعلم
ان في كلام العرب نوعاً من التوسع له مزيد يتعلق لما فيه من التشبيه البليغ وهو الذي
نسب عليه الشيخ عبد القاهر حيث قال في دلائل الاعجاز لم ترد يعني الحناء في قولها وانما هي
اقبال وادبار غير معناه حتى يكون المجاز في الكلمة وانما المجاز ان جعلتها لكثرة ما تقبل و
تدبر كانها تجسمت من الاقبال والادبار وليس ايضا على حذف المضاف واقامة المضاف اليه
مقامه وان كانوا يذكرونه منه اذ لو قلنا اريد انما هي ذات اقبال وادبار فدننا الشعر
على انفسنا وخرجنا الى شئ مفصول بكلام عامي مردول لا مسامحة له عند من له صحيح الذوق
والعرفه نسابة للمعاني ومعنى تقدير المضاف فيه انه لو كان الكلام قد جي على ظاهره ولم
يقصد المبالغة المذكورة لكان حق ان يحاء بلفظ الذات لانه مراد اليه بكلامه وانما قلنا
انه نوع آخر من التوسع لان الالحاء السابق ذكره كانت في اللفظ وهذا في المعنى والحل في مثل
زيد اسد محتمل ان يكون بناء على هذا النوع من التوسع قال الفاضل القناري في انشاء شرحه
قول صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى حتى يتبين لكم الخط الابيض من الخط الاسود على
ما ذكره الشيخ عبد القاهر في فائده اقبال وادبار لا يبعد ان يجعل زيد اسد مجازاً عقلياً
لتساوي امر المجاز والافعال انتهى وصاحب المفتاح غافل عن هذا النوع من التوسع ايضاً
ولهذا قال ما قال والوجه ان الفاضل شريف مع وقوفه عليه على ما افصح عنه قوله في

في الحواشي
في الحواشي

161
في الحواشي التي علقها على الكشاف المقصود من الوصف بالمصاد والمبالغة في شأن في ثانياً
كانها صارت عين ما قام بها فصح قولنا زيد عدل نه عين العدل كأنه تجسم منه واذا اولت
بمعنى اسم الفاعل فانت ذلك المقصود وكذا ان حملت على حذف المضاف كيف قال في توجيهه
ما ذكره صاحب المفتاح لا بد في توجيهه من هذا الكلام من احد امرين اما جعل اسم الجنس الذي
هو اسد وصفاً بمعني شجاع واما حمله على حذف اداة التشبيه والاول مستغنى فوجب المصير الى
الثاني وارتضاء فان موجب ذلك لو قوف رد ذلك التوجيه وتزييفه كما هو دأبه في شرحه
للكتاب المذكور واعلم ان استعمال العين في موضع الربية وهي الطبقة تحت التوسعين
التوسع من جهة اللفظ وهو الذي عبر عنه القوم بالمجاز الغير المفيد والتوسع من جهة
المعنى وهو الذي اسلفنا بياناً كما استعمال الاصابع في موضع الانامل في قوله تعالى فجعلون
اصابعهم في اذانهم فانه ايضاً محتمل ما وتفصيل ذلك ان الاصابع محتمل ان يراد بها مع الانامل
على ان يكون التجوز في اثبات حكم الدخول في الاذان لها مبالغة وما اختاره الامام البيضاوي
حيث قال انما اطلق الاصابع موضع الانامل للمبالغة بهذا دون الاول والاقوال لما
اطلق الاصابع على الانامل وايضا التعليل بالمبالغة انما يناسب هذا ومن هنا تبين
ما في قول الفاضل الشرفي في شرحه للمفتاح وفي اطلاق الاصابع على الانامل مبالغة
تخلو عنها ذكر الانامل من الحلل فتأمل وكذلك لفظ العين المستعمل في موضع الربية
محتمل ان يراد بها معنى الربية على ان يكون التجوز في اللفظ من قبيل اطلاق اسم الجزء على
الكلمة على عكس ما تقدم ويحتمل ان يراد بها معناه الحقيقي على ان يكون التجوز في ان جعل
الشخص كلمة عيناً كما مر تبينه في انما هي اقبال وادبار ورجل عدل وهذا هو الوجه المناسب
لما قصد به ذلك لاطلاق من المبالغة في المعنى المراد من الربية وبما قررنا من التفصيل
تبين ما في قول صاحب المفتاح ومجوز ان يراد الرجل بالعين اذا كان ربية من حيث
ان العين لما كانت المنصودة في كون الرجل ربية صارت كأنها الشخص كلمة من الخط والخط

في الحواشي

حيث اختار ان استعمال العين في الربيعة من قبيل التجوز في اللفظ دل على ذلك براد. مثالا
للجواز اللغوي وذكر في بيان وجه التجوز ما ذكره القوم في التجوز في المعنى ومنشأ ذلك ايضا غفول
عن النحو الثاني من التوسع والتجوز والشارح ان الفاضل ان نفسا في توجبه كلامه محل

البيان المذكور على علاقة المجازية لفظ

العين وتأكيد زيادة التعلق

والارتباط

مم

رسالة في بيان اسم الله الرحمن الرحيم احوال الضمائر

الحمد لله الذي تولى السراير ووقف على الضمائر والصلوة على محمد المبعوث من افضل
القبائل واكرم العشائر وعلى آله واصحابه خير آل واصحاب ما ثبت الاقطاب وحمل الدواير
وبعد فهذه رسالة رتبنا ما في دفع ما يتعلق بالضمائر من الاوامم الدائرة على الستة
خواص الانام كالامثال لسائر متنها ما شاع فيها بينهم وانتشر واركت في ضمائرهم
وتقر من وجوب الاحتراز عن الضمائر المتسعة في الكلام وتفتكرها لما فيه من الاخلال
بحق النظم وحسن الانتظام حتى ظن صاحب الكشاف ذلك العلامة انه يورث التناثر
في النظم الذي هو اس الفصاحة واثم البلاغة على ما افصح عنه في كتابه المذكور حيث قال
في تفسير قوله تعالى اذ اوحينا اليك لما يوحى ان اقد فيه في التابوت فاقد فيه في اليم
فليقله اليم بالساحل ياخذ عدوي وعدو له والضمائر كلها راجعة الى موسى وم ورجوع
بعضها اليه وبعضها الى التابوت فيه محنة لما يؤدي اليه من تناثر النظم فان قلت المقذور
في البحر هو التابوت وكذلك ملحق الى الساحل قلت ما ترك لو قلت المقذور هو موسى
في جوف التابوت حتى لا تفرق الضمائر فيتناثر عليك النظم الذي هو ام اعجاز القرآن والقانون
الذي وقع عليه التهدي ومراعاة اهم ما يجب على المتفكر الى هنا كلامه ولعمري انه

من قبيل

الضمائر

من قبيل بعض الفن فان تفكيك الضمائر بارجاع بعضها الى غير ما رجع اليه لبعض الآخر واقع
في مواضع من الكلام القديم ولو كان فيه محنة فكل سلامة النظم لما وقع فيه لانه يصون عن
مثله باتفاق البلغاء واعتراف الحفماء منسها قوله تعالى فمن بدله بعد ما سمعه فانما اطع
علي الذي يبدلونه فان الاول والثاني والرابع من الضمائر المذكورة راجع الى الالبصاء الواقع
من المختصر والثالث منها راجع الى التبدل او الى الالبصاء المبديل باعتبار وصفه وذلك
الفاضل معترف بهذا حيث قال في تفسير تلك الآية فمن بدله اي فمن غير الالبصاء عن وجهه
ان كان موافقا للشرع من الاوصياء والشهود بعد ما سمعه وتحققه فانما اطع على الذي
يبدلونه فانما الالبصاء المبديل او التبدل الا على مبدليه دون غيرهم من الموصي والمؤتم
لانها برتبان من الحيف والحب بعد ما وقف على التفكيك لواقع في القول المذكور واضح
عنه في تفسيره على اوضح وجه كيف انكره وادعى انه محنة فحثة للفصاحة والحق ان
الذي يقع في الضمائر ان ادى الى الالتباس في الكلام والاستتباء في المرام يكون فحثة الله
للفصاحة فلا بد من صون الكلام الفصيح عنه وان لم يكن مؤدبا الى ذلك لا سيما في العلم
باقضاء مساق الكلام ومساعدة المقام الى المعاني المرادة من الضمائر المنتشرة بسبب
الواقع فيها كالذي وقع في آية الوصية فلا يكون فيه شيء من الاخلال للفصاحة واعلم ان
الانتشار اللازم في الآية الاخرى على تعدد ارجاع بعض الضمائر الى موسى وم وبعضها الى التابوت
من هذا القبيل لا من القبيل الاول ولذلك قال الامام البيضاوي في تفسيره والاول ان
يجعل الضمائر كلها لموسى وم فانه لو كان في خلاف ذلك منظمه الاخلال بالفصاحة ومبينة
المحنة في الكلام لكان الجعل المذكور واجبا لا رخصة لخلافه فكانه ضمن عبارة الاولى
الاشارة الى رد ما ذكره صاحب الكشاف بالطف وجه فان قلت اليس في التمسك بوجه
الاولوية بما ذكره حيث قال مراعاة للنظم موافقة له قلت بل فيه ايضا نوع دخل له ورد
لما راعه فكانه يريد بجعل ما ذكر وجهه لاولوية ان يقول لا اخلال في جعل بعض الضمائر لموسى وم

وبعضها للتأنيث باصل النظم الذي هو ام الايجاز نعم فيه اخلاص ما يورث زيادة حسن فيه فغاية
ما لمزم منه نزول الكلام عن درجة الاصل الى درجة الحسن فاحسن التبرؤا علم ان وهم الا
حسن النظم في التفكير المنطقي الى الانتشار بان يكون كل من الضامير راجعا الى غير ما يرجع اليه
الباقى او يرجع مافي الوسط منها الى غير ما يرجع اليه في الطرفين واما التفكير الذي لا يقضي
اليه كما اذرجع الاول والاخر منها الى غير ما يرجع اليه الباقي فمفضل عن التوهم المذكور فاحفظ
هذا الفرق فان القوم غافلون عنه حتى قال بعضهم ما ذكره الشريف الفاضل من ان الضمير المحرور
في قول صاحب البحر يدو علي اكرم احبائه سيد الانبياء يؤدي الى تفكيك الضامير لرجوع الضمير
الباقيين اعني ضميري نوحه وانبيائه الى واجب الوجود الا انه امر ضروري ههنا ولذلك
اركتبه المحشي فان مافي كلامه من عبارة يؤدي ومافي آخرة من عبارة اركتبه لدلائلها
علي ان فيه شيئا مما يحذر عنه يفتحان عن عدم وقوفه على الفرق المذكور وقال بعضهم في ترجيح
رجوع الضمير في قول ابن الحاجب ويختص في المبادي والاول السمعية والشرعية والاجتهاد
الى المختصر علي رجوعه الى علم الاصول بانه علي الثاني بلزم محذور التفكير لان الضامير البقية التي
اشتملها قوله ثم اختصرت علي وجه بديع وسبيل منيع لا يصعد اللبيب عن تعلمه صاغة ولا
يرد الاديب عن فهمه رادة والله اسأل ان ينتفع بها كلها راجعة الى المختصر وهذا القول
صريح في غفوله عن الفرق المذكور ومنسها ما اشتهر فيما بينهم ان حق الضمير بعد المضاف
والمضاف اليه ان يرجع الى الاول دون الثاني والحق انه يجوز ان يرجع الى كل منهما بلا حرج
لا حرجا على الآخر كيث يكون له منزلة من جهة العربية او الفصاحة علي ما دل عليه رجوع
تارة الى المضاف واخرى الى المضاف اليه في كلام الله تعالى وذلك انه تعالى قال في سورة
السجدة وقيل لهم ذوقوا عذاب النار التي كنتم به تكذبون فارجع الضمير في به الى المضاف
وهو عذاب وقال في سورة السجاء ونقول للذين ظلموا ذوقوا عذاب النار التي كنتم
بها تكذبون فارجع الضمير في بها الى المضاف اليه وهو النار والكلام واحد وهذا كالتص

في الشبهة من جهة الفصاحة بين الارجاعين فانه لو كان لاحدهما منزلة لما عدل عنه الى الآخر
بلا باعث ومن تبين عدم احصائه الذي يهين الى الفرق بينهما بالاثبات الاصاله لاحدهما والآخر
منهم صدر الا فاضل فانه قال في حرام السقط شرح سقط الزند الضمير في ثقلها للمضاف اليه
وهو النعام مع ان من حق الضمير ان ينصرف الى المضاف لانه المقصود بالذكر دون المضاف اليه
ونظيره قول ابن الطيب افاضل الناس اغراض كذا الزمن يخلو من الهمم اخلاصهم من الغلظن
الا ترى ان الضمير في اخلاص يرجع الى المضاف اليه وهو الناس استهني كلامه فان قيل
لعل ما ذكره فيما اذا كان الضمير صالحا للرجوع اليه كل من المضاف والمضاف اليه كما في قول
ابن الطيب وما وقع في الآية ليس منه قلنا التعليل المذكور في كلام صدر الا فاضل باثباتي
هذا التخصيص واصلاح الضمير في يد القائل ثم ان عرق الشبهة ينقطع بقوله تعالى كمثل
الحمار يحمل اسفارا فان الضمير في يحمل راجع الى المضاف اليه وهو صالح لان يرجع الى
المضاف وههنا لطيفة ذكرها السفاقي في شمع مغني اللبيب بهذه العبارة ومن طرف
الحكايات التي اذكرها الي كنت يوما تجلس شيخنا ابن عرفة وذلك عند قدمه الى الاسكندرية
في رمضان في سنة ثنتين وتسعين وسبعمائة وانا اقراء عليه درسا من كتاب الحج من
مختصر وكان شخص من الطلبة الموسوم بالتشدد والتكبر يالم يعط حاجرا في المجلس فتر
بوضع من كلام الشيخ عاذه فيه ضمير الى مضاف اليه فقال ذلك شخص بمزاة النحويون
يقولون لا يعود الضمير الى المضاف اليه فكيف اعدتوه فقال شيخ علي الفور من غير
تلعثم قال الله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا ولم يزد علي ذلك وفيه من اللطف ما لا تخفى
ثم قال السفاقي ولا شك ان النحاة لم يقولوا ما ينقله هذا الرجل عنهم وانما قالوا اذا وجد
ضمير يمكن عوده الى المضاف وعوده الى المضاف اليه فعوده الى المضاف او الى وقدرت
مافي هذا التوجيه والتخصيص من الحلك فتأمل نعم لو قيل اذا كان المقام مقام اشتباه
بان يكون الكلام محتملا لمعنيين علي اعتبار رجوع الضمير الى المضاف والمضاف اليه

لا يجوز ارجاعه الى المضاف اليه لان المتبادر الى الفهم رجوعه الى المضاف لا صالته في الكلام
فيقع اللفظ كله على خلاف المراد لكان له وجه ومن الاوثام السابقة الى بعض الافهام فيجوز اختلاف
في الضميرين تذكيرا وتانيثا مع الاتحاد في المرجع اليه قال صدر الفاضل في فروع السقط وانما انت
ابو العلاء اللجين على قصد الغضة مع ان تذكير الضمير فيه لا مكر البيت ليوافق فيه الضمير الضمير
في غيرت من حيث التانيث اذ هذه الرواية اصح الروايتين ومن القبيح ان يختلف صورتا
الضميرين الراجعين الى شيء واحد وقال الشريف الفاضل في الحاشية على قول صاحب المفتاح
ثم ان المجاز في الاستعارة من حيث انها من فروع التشبيه لا يتحقق الا في آخر لما انت اولاً
الضمير الراجع الى المجاز حيث قال انها كان المناسب تانيثه ايضا في لا يتحقق ويستدعي
وقوع في النسخة بتذكير مذهب الضميرين نظراً الى ظاهر لفظ المجاز وانما قلنا ان من الاوثام
اولاً شبهة في تحت بل في صفة وفصاحة كيف وهو من طرق التفتن على ما حققناه في
رسالتنا المرتبة في تحقيق وجوه الافتنان في الكلام واما الدليل القاطع على عدم وقوعه
في كلام الله تعالى منها قوله تعالى فاليون منها البطون فشاربون عليه الضمير فيها وعليه
الشجر انت اولاً على المعنى وذكرنا بنا على اللفظ ومنها قوله تعالى ثم اذا خولنا نعمة منا قال
انما ادنيت على علم بل هي فتنه وذكر الضمير الراجع الى النعمة اولاً محلاً على المعنى فان معنى قوله
منا شيئاً من النعمة وانت آخر محلاً على اللفظ ولان الخبر لما كان مؤثراً اعني فتنه سألنا
المبتدأ لاجله لانه في معناه ومن الوجه الاخير تبين ان اعتباري التذكير والتانيث
كلهما يجوز ان يكون من جهة المعنى ومن هذا القبيل ما في قوله تعالى وان يكن مينة فمهم فيه
شركاء انت الضمير في تكن على قراءة ابن عامر وعاصم في رواية انه بكسر لانه راجع الى ما في
قوله تعالى ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا وهو في معنى الاجنبية
ثم ذكر في فيه لان المراد ما يجمع الذكر والانثى فقلت لذكر وفي قوله تعالى خالصة لذكورنا و
محرم على ازواجنا اعتبار التذكير والتانيث في صنفين موصوفين واحداً لانهما في الاسم الظاهر

ودون الضمير وليت شعري ما بال لغاتلين بالفتح في ذلك فلا يتبدرون القرآن ام على قلوب انفا لها
واعلم ان اعتبار المعنى في تذكير الضمير وتانيثه بل في التذكير والتانيث مطلقاً شائع ذابح
قال صاحب الجوهري اخبرنا ابو حاتم عن الاصمعي قال قال ابو عمرو بن العلاء سمعت اعرابياً يقول
فلان لقلب جائنة كذا في فاصلة فقلت اتقول جاء كذا في فقال ليس بصحيفة فقلت ما اللقوة
فقال لا حق ولقد احسن من قال مر التذكير والتانيث سهلة ومن قبيل التذكير بعد التانيث
باختبار اللفظ ما في قوله تعالى وارفعت الجنة للمتقين غير بعيد انت في الفعل على اعتبار
لفظ الجنة وذكر في الحال على اعتبار معناه وهو البستان ومن ارتكب لي التقدير وقال ي
شيء غير بعيد فكانه ذيل عن اعتبار المعنى والافهم معترف بان لا يرجع على التقدير الا عند
قيام الضرورة وهي مندفة بهنا باعتبار لطيف وفق من البلاغة وجهنا اللفظ قد تقير ان
في افراد الضمير وجمع كما في قوله تعالى ومن الناس من يقول منا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين
افراد الضمير الراجع الى من في يقول ثم جمع في ما هم على احصاء اعتبار لفظه اولاً ومعناه آخر
ومسماها اي من الاوثام السابق ذكرها ما رجع جمهور الفخوة ان الاضمار قبل الذكر لفظاً و
معنى غير جائز وقولهم لفظاً ومعنى متعلق بقيل لا بالذكر وقد افصح عن ذلك قول صاحب
في تفسير قوله تعالى واذا تبلى ابراهيم ربه فان قلت الفاعل في القراءة المشهورة يلي الفعل
في التقدير فتعلق الضمير به اضمار قبل الذكر قلت الاضمار قبل الذكر ان يقال ابتلي ربه
ابراهيم فاما ابتلي ابراهيم ربه او ابتلي ربه ابراهيم فليس واحداً منها باضمار قبل الذكر اما
الاول فقد ذكر فيه صاحب التفسير قبل الضمير ذكرنا ظاهره واما الثاني فابراهيم فيه مقدم
في المعنى وليس لذلك ابتلي ربه ابراهيم فان الضمير قد يتقدم لفظاً ومعنى فلا سبيل الى
صحته انتهى كلامه ومرادهم من الذكر ما يجمع الحكمي كما في قوله تعالى اعدوا له اقرب التقوي
فان المصدر الذي يرجع اليه وهو العدل مذكور حكماً بذكر فعله اعني اعدوا وانما قلنا انه
وهم لان وقوع الاضمار قبل الذكر على التشويط المذكور في كلام الله تعالى على ما استغف عليه

بأن الله تعالى دليل قاطع على جوارحه والتحقيق أن الأضمار قد يكون على مقتضى الظاهر وقد يكون على خلافه فإن كان على مقتضى الظاهر فشرطه أن يكون المضمر واضحا في ذهن السامع بدلالة سياق الكلام أو مساق عليه أو قيام قرينة المقام لا راد له أو أن يكون حقه أن يحضر لما ذكره وأن لم يحضر لقصور من جانب السامع ومن هذا القبيل الأضمار الواقع في قول الجاحظ من حملن به ومن عواقده حبك النطاق فشيئ غير متبل قال الامام المروزي في شرحه وفي هذا الضمار قبل الذكر لأن الضمير في حملن للنساء ولم يحرك لهن ذكر ولكن لما كان المراد منهن وما جازا اضمارا أراد يكون منهن وما أنه بحيث يلزم بادية الالتفات لدلالة المعنى عليه ولذلك كان الأضمار المذكور على مقتضى الظاهر والأضمار الواقع في قوله تعالى عبس ونوت في أن الضمير في الفعلين المذكورين له عم ولم يسبق له ذكر ولكنه مفهوم بقرينة الحال ومساق المقام والأضمار في قوله تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة فإن كل أحد يعلم أن ما عليه جميع الدواب هو الأرض لا غير ومن قال وإنما اضمرنا من غير ذكر له لالة الناس أو الدابة عليها فقد استضاء بالمصباح عند طلوع الصباح وأما قوله تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بأكسبوا ما ترك على ظهرها من دابة فليس من باب الأضمار قبل الذكر سبق ذكر الأرض قبله في قوله تعالى وما كان الله ليبدن من شيء في السموات والأرض أنه كان عليهما قد براق ومنهم من فقهه وهم وكذا قوله تعالى ولا بويه لكل واحد منهما السدس ليس منه كما توهم لأن سابقه بوسمكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلث ما ترك وإن كانت واحدة فلهما النصف ومعنى ما ترك ما ترك المتوفى منكم فالضمير المستتر فيه والضمير البارز في أبو بويه كلاهما عابدان على المتوفى من جماعة الخاطبين بكم في قوله بوسمكم فالجاءة إلى الاستعانة بدلالة الحال وسباق المتعالي في اعتبار وصف التوفى من الجماعة المذكورين وإن كان على خلاف مقتضى الظاهر فشرطه أن يكون هناك نكتة تدعو إلى تنزيله منزلة الأول وتلك النكتة قد تكون تفهيم شأن المضمر كما في قوله تعالى قل من كان عدوا لجبريل فإنه نزل على قلبك البارز الأول لجبريل عم

بأن الله تعالى دليل قاطع على جوارحه

بأن الله تعالى دليل قاطع على جوارحه

بأن الله تعالى دليل قاطع على جوارحه

والشأن للقرآن والأضمار غير مذكور يدل على خاصة شأنه كأنه لتعيينه وفطرته لم تلحقه إلى سبق ذكره كذا قال العلامة النجاشي والامام البيضاوي في تفسير الآية المذكورة وقال في تفسير قوله تعالى أنا أنزلناه في ليلة القدر الضمير للقرآن في الأضمار من غير ذكر له شهادة له بالبيان المغنبة عن التصريح وقد سبغها إلى تخرج تلك النكتة لكن في غير هذا الموضع الشيخ عبد الغفار حيت قال في دلائل الإعجاز عند تفصيله ما في قوله تعالى وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضي الأمر واستوت على الجودي من وجوه البلاغة ثم اضمار السفينة قبل الذكر كما هو شرط النجاشية والدلالة في عظم الشأن انتهى وقد تكون التنبية على أن الضمير علم فيها مخبر به مشتهر فيه بحيث لا يحتاج عند الأخبار عنه بذلك الوصف إلى ذكره بخصوصه كما في قوله تعالى منهم بكيدون كيدا وكيدا كيدا فان الضمير على ما قالوا لا يهل مكة ولم يسبق لهم ذكر أصلا إلا أنهم لما كانوا مشهورين بمكائدهم وعم وبلغوا في الشهرة بذلك الوصف إلى درجة لم يسبق الحاجة إلى ذكر خصوصهم عند الأخبار عنهم به اضمروا قبل الذكر تنبيها على شأنهم بهذا واعلم أنه كما يكون الأضمار على خلاف مقتضى الظاهر على ما وقف عليه فيما سبق كذلك يكون الأضمار على خلاف مقتضى الظاهر كما إذا ظهر والمقام مقام اضمار وذلك أي كون المقام مقام الأضمار عند وجود أمرين أحدهما كونه حاضرا أو في شرف الحضور في ذهن السامع كونه مذكورا لفظا ومعنى أو في حكم المذكور لأم خطائي كما في الأضمار قبل الذكر على خلاف مقتضى الظاهر بل لقيام قرينة حالية أو تعالوية وثانيهما أن يقصد الإشارة إليه من حيث أنه حاضر فيه فإذا لم يقصد الإشارة إليه من هذه الحشية يكون حقه الأضمار كما في قوله جاء زيد فقد جاءك فاضل كامل والأضمار في مقام الأضمار لا شتمال على النكات اللطيفة كغير الوفوع في كلام الله تعالى ومن المواضع التي أظهر مقام الأضمار قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكال فإن الله عدو للكافرين كان مقتضى الظاهر أن يقال فإن الله عدو لهم وإنما عدل عنه إلى الظاهر للدلالة

بأن الله تعالى دليل قاطع على جوارحه

على ان الله تعالى عادهم كفرهم وان عداوة الملائكة والرسول كفروا بما يظن فيه الافهام وله تعلق بهذا
 المقام انه اذا ذكر لفظ ويريد به معنى ثم احتج الى التعبير عن معنى آخر بذلك للفظ فهناك طريقان احدهما
 ان يعاد ذلك اللفظ معقرا ويراد به ذلك المعنى الآخر والثاني ان يؤتى بتفسير راجع الى ذلك اللفظ بآية
 المعنى الآخر على طريقة الاستدلال وكلاهما على خلاف الظاهر اما الاول فلان الظاهر من اعادة اللفظ
 معقرا ان يراد به المعنى الذي اريد عند ذكره اولاً ولذلك قال ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما
 عسر يسرين حملاً للعسر الثاني في قوله تعالى ان مع العسر يسراً ان مع العسر يسراً على الاول وقال
 صاحب التفسير ان هذا الجمل حمل على الظاهر واما قلنا معقراً لان الظاهر على تقدير اعادة معقراً
 ان يكون المراد منه غير المعنى الاول ولذلك حملاً للسرا الثاني على غير الاول قال الفاضل التفتازاني
 في التلويح وتفصيل ذلك ان المذكور اولاً املاً ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد
 نكرة او معرفة فتصير اربعة اقسام وكلها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو بخلاف الاول والا
 لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهوداً سابقاً في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملاً له
 على المعهود الذي هو الاصل في اللام او الاضافة ثم قال واعلم ان هذا هو الاصل عند الاطلاق
 وخلو المقام عن القرائن والا فقد يعاد النكرة نكرة مع المخايبة وقد يعاد النكرة معرفة مع
 المخايبة وقد يعاد المعرفة معرفة مع المخايبة وقد يعاد المعرفة نكرة مع عدم المخايبة واورد
 لهذه الصور كلها امثلة واذا تحققت هذا التفصيل فقد وقعت على ما في كلام المزي في حيث
 قال في شرح قول الحاشية صوفنا عن بني ذيل وقلنا القوم اخوان عسي الايام ان يصير
 قوماً كالذي كانوا انما نكر قوماً لان قابلية مثل فائدة المعارف لا ترى انه لا فصل بين ان
 يقول عنوت عن زيد فلعل الايام ترد رجلاً مثل الذي كان وبين ان تكلم يقول فلعل الايام
 ترد الرجل مثل الذي كان من انه لم يصيبه واحد من مقامي التعليل والتشوير اما الاول
 فظاهر واما الثاني فلان الظاهر من رجوع التفسير الى لفظ مذكور هو ان يرجع اليه باعتبار
 المعنى الذي اريد منه عند ذكره واعلم انه قد يعاد اللفظ معقراً مراداً به نفسه لا معناه وهذا

ايضاً

صحة

وهذا ايضاً على خلاف الظاهر ومتنفي الظاهر عند ذلك ان يتراد عبارة اللفظ فصاحب التلويح
 صحت قال فيه فالامر قول لقائل استعلاء الفعل والنهي استعلاء الفعل والامر حقيقة في
 هذا القول اتفاقاً عدل من متني الظاهر في اعادة لفظ الامر معقراً مراداً به نفسه بعد ما
 اراد به معناه فان متني الظاهر ان يقال ولفظ الامر حقيقة في وقال صاحب التلويح في
 توجيهه اعادة صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المشتق ولم يذكر ان تعليل
 بني اخذ جري المعتل وهو العدول عن الكناية دون جزئية الآخر وهو اعادة صريح اللفظ
 لما عرفت ان اعادة معقراً ظاهرياً خلاف المراد ثم ان قوله دون الكناية لا يخرج عن قصور اذ
 لا اعادة على تقدير الكناية ومن النادر ان يبيح كلامه من قال عرس عليه بانه مخالف لما مر
 في فصل الفاظ العموم من انه اذا اعيد صريح اللفظ يكون الثاني عين الاول واجيب بان
 هذا من وضع الظاهر موضع المضمرة وما ذكره الشارح نكتة له واما تلك لقاعدة التي مر ذكرها
 فليست بكلية ولا يفتي ما في الجواب المذكور من وجوه الخطاء الاول ان ما ذكر ليس من وضع
 الظاهر موضع المضمرة لان شرطه ان يكون المراد من الاسم الظاهر ما هو المذكور اولاً وقد
 فقد الشرط فيه والثاني ان الاضمار فيه خلاف متني الظاهر لما قررناه فيما تقدم وشرطه
 وضع الظاهر مقام المضمرة ان يكون المضمرة ذلك المقام على متني الظاهر اذ بدونه لا يكون المقام
 مقامه وهذا ظاهر والثالث ان ما ذكره الشارح لا يصلح نكتة للتوضيح المذكور على ما انتهت عليه
 فيما تقدم ولما اشتمل سياق الكلام حكم اقتضاء المقام ذكر الاستدلال ناسب التوضيح لبيان فلتنضم
 الرسالة اعلم ان الاستدلال مرجعه الى ان يتراد باللفظ معنى ثم يتراد بتفسيره معنى آخر سواء كان
 المعنيان حقيقيين له او مجازيين او احدهما حقيقياً والآخر مجازياً وهذا اول ما قيل هو ان يتراد باللفظ
 له معنيان احدهما ثم يتراد بتفسير الآخر لان الظاهر من قوله له معنيان كونها حقيقيين وذكر
 غير لازم فيه ومثاله المشهور قوله ما اذنزل السماء بارش قوم مدعيها وان كانوا غضايا
 قالوا اراد باسم الغيث وبالتفسير الرابع اليه من رعيها البت وعندي انه من باب

صاحب التلويح

من جلي

صاحب التلويح

ولا يخرج من هذا عليه لان ما من
 الطائفة البانية وهو
 من الصالحين الباقين
 منهم

لا من باب الاستعمال اراد بالسما الفيت مجازا ونزول الفيت نبات العشب كناية والضمير
 راجع الي ما في المبيح الكنا في من الكلام ايضا وانما يلزم الاستعمال ان لو رجع الي السماء باعتبار
 معنى آخر لها وعلي ما ذكره انما رجع الي معنى آخر هو لازم معنا لما لم يرد في المعنى ان
 لا استخدام طريقة اخرى وهي ان يراد باحد ضميري اللفظ معنى وبالآخر معنى آخر وليس الامر
 كما زعموا اذ لم يراد من المعنيين من الضميرين المذكورين بعد لفظ يصلح للدلالة على ذنبك
 المعنيين لا يتحقق استخدام اللفظ المذكور فيهما وانما يلزم ذلك ان لو كان ارادتهما من الضميرين
 بواسطة رجوعهما الي اللفظ وذلك غير لازم فان الضمير من شأنه ان يرجع الي المعنى المجرد
 المفهوم من سياق الكلام او المقام وقد مثلوه بقول فسقي الفضا والسكنية وانهم
 شيوخ بين جواحي وضلوعي ومبناه علي ان يرجع الضمير في شيوخ الي الفضا مراد به نار
 الهوي تشبها بنار الفضا ولا تخفى ما كتب من تكلف

بارد وتصف شاردها الصواب ارجاعه

الي نار الهوي المتعلق بمكاني

الفضا المتعلق بالنبي

تفهم من سياق

الكلام و

يقضها

المقام

لم

رسالة في تحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

وضع كاد

الحمد لله والصلوة على نبيه اما بعد فهذه رسالة في تحقيق وضع كاد ونوضح طريق استعماله
 فنقول وبالله التوفيق ان كاد في اصل الوضع بمعنى قرب الا ان تعدية قرب لمن ومتعدية بدونها
 والاختلاف في التعدية لا ياتي الا في اللفظ لا في المعنى لانها من خواص اللفظ نقص على ذلك الرضي حيث
 قال لا فرق بين عرفت وعلمت من حيث المعنى الا ان عرف لا ينصب جزئي الاسمية كما ينصب علم لا
 لفرق معنوي بينهما بل هو موكول الي اختيار العرب فانهم قد يخصون احد المتساويين في المعنى بمحكم
 لفظي دون الآخر والجميل في قرينة الاصل في موضعه وغفل عنه بهنما حيث قال في كاد في اصل
 قرب ولا تستعمل علي اصل الوضع فلا يقال كاد زيد عن الفعل ومعني او شك في الاصل اسرع وتعمل
 علي الاصل فيقال وشك فلان في السير فان قوله ولا تستعمل علي اصل الوضع صريح في ان مقتضى
 الاتحاد في المعنى عدم الاختلاف في التعدية ثم انه لم يصح في زعمه ان الاصل في اسرع ان تعدى في
 لان الصحيح انها في الاصل متعدية بنفسه نقص عليه في الصحاح حيث قال واسرع في السير وهو في الاصل
 متعد وقال في موضع آخر وقد او شك فلان يوشك ان يوشك اي اسرع السير اعلم ان الغالب في خبري
 الاقتران بان لانها من افعال لشرعي وكان القيلس اقتران خبرا بان حتى ذهب جمهور البصريين
 الي ان تجربه ما من ان خاص بالشعر كقول يديته بن مشورم العذري عسي الكرب والذي اصبحت فيه
 يكون وراثة فخرج قريبا فيكون خبر عسي وهو مجرد من ان وكاد بالعكس يعني ان الغالب في خبر
 التجربة من ان لانها تدل علي شدة مقارنته الفعل فلم يناسب خبرا بان وانما يقتضيان قليلا
 نظرا الي اصلها ومن القليل قوله دم كاد الفقر ان يكون كفرا وقول عمر رضه ما كدت ان اصلي العصري
 كادت الشمس ان تغرب وقول انس رضي الله عنه فاكهنا ان نضل الي منازلنا وقول جبير بن مطعم
 كاد قلبي ان يطير وقول عبد الله بن عمرو رضه ثم رفع رأسه فلم يكده ان يسجد ثم سجد فلم يكده يرفع
 ومن التظلم قول الشاعر ابيتم قبول السلم منا فكم تم ملدي الحرب ان تفنوا السبوف عن السل
 وليس ذلك لضرورة لتكلم من ان يقول لذي الحرب مضمون السبوف السبوف عن السل

وعلى وفق ما قرأنا من شرح الحري في درة الفواص في ادعاء الحواص حيث قال وبما هي
 لفظة بونك لفظا عسي وكاد في جواز ايراد ان بعد ما والفاثا معاها الا ان المنطوق به
 في القرآن والمنقول عن الفصحاء اولى البيان ايقاع ان بعد عسي والفاثا بعد كاد
 والعلة فيه ان كاد وضعت لمقاربة الفعل ولهذا قالوا كاد النعام بطير لوجود جرس
 الطير ان فيه وان وضعت لتدل على تراخي الفعل ووقوعه في الزمان المستقبل فاذا
 وقعت بعد كاد نافت معناه الدال على اقتراب الفعل وحصل في الكلام ضرب من التناقض
 وليس كذلك عسي لانها وضعت للتوقع الذي يدل وضع ان على مثله فوقع ان بعد
 بغية تأكيد المعنى ويزيد فضل تحقيق وقوة وقد نطق العرب بعدة امثال في كاد الغيت
 ان في جميعها فقالوا كاد العروس يكون ملكا وكاد المنفل يكون راكبا وكاد الحرص يكون
 عبدا وكاد الفقر يكون كبرا وكاد البيان يكون سحرا وكاد النعام يكون طميرا وكاد البخل
 يكون كلبا وكاد السبي الخلق يكون سبعا الا انه لم يجب في قوله فاذا وقعت بعد
 كاد في قول ضرب من التناقض فان موجب ما ذكره من جواز ايراد ان بعد كاد وقد صرح
 في عنوان مقاله بجواز فبين طريق كلامه ندفع واذا تحققت ان ايراد ان بعد كاد صحيح وان
 واقع في الكلام الفصح فقد عرفت ان الامام المازوني لم يجب في زعمه عدم صحة ذلك حيث
 قال في قول شرح قول الحاشية انتافيت ثم قامت فودعت فلما تولت كادت النفس
 كاد موضوع لشارفة الفعل وشارفته ولهذا وجب ان لا يكون معه ان تقول كاد يفعل ولا
 يجوز كاد ان يفعل الا في الشعر ثم انما يستعمل كاد مع ان كذلك قد يستعمل عسي بدونها قال
 صدر الافاضل في حرام البسط اجري لعل حيث ادخل على خبرنا ان المصدرية تجري عسي كما
 تجري عسي على طريق المقارضة واعلم انه قد استشهدوا بينهم ان كاد اشارتها
 نفي ونفيها اشياء فاذا قيل كاد يفعل فعلم انه لم يفعل واذا قيل لم يكيد يفعل فعلم انه فعل
 وهذا ما اراده المعري حيث قال لغزا الخوي بهذا المعسر ما هي لفظة جرت في لسانه

جرم وثود اذا استعملت في صورة الجحرا ثبت وان اثبت قامت مقام الجحود قال الجوهري ان
 كاد وضعت لمقاربة الشيء فعل ولم يفعل فمجردة تنبي عن نفي الفعل ومفردة بالجحرا تنبي عن وقوع
 الفعل تنبي وهذا هو السبب لا اعتراض ابن شبرمه على ذي الرمة وتغيير ذي الرمة شعره وتفصيله
 على ما روي عن عنبه انه قدم ذوا الرمة اكلوف فوقف ينشد البيت بالكنس قصيدة الحاشية
 فلما انتهى الى هذا البيت اذا غير النافي المحبين لم يكيد رئيس الهوى عن حب ميتة بيرج
 ناداه ابن شبرمه يا ابا عيلان اراء قد بيرج قال الراوي فشق بناقته وجعل يثأر ويثكر ثم قال
 اذا غير النافي المحبين لم اكيد رئيس الهوى من حب ميتة بيرج قال فلما انصرفت حدثت ابي قال
 افطاء ابن شبرمه حين انكر على ذي الرمة ما انكروا افطاء ذوا الرمة حين غير شعره لقول ابن
 شبرمه انما هذا القول الله تعالى فلهما بعضها فوق بعض اذا اخرج يد لم يكيد برانا وانما هو لم يربنا
 ولم يكيد انتهى لا ما ذكره الشيخ عبد القاهر حيث قال في دلائل الاغوار ان سبب الشهرة في ذلك
 انه قد جرى في العرف ان يقال ما كاد يفعل ولم يكيد يفعل في فعل قد فعل على معنى انه لم يفعل الا بعد الجهد
 وبعد ان كان بعيدا في الظن ان يفعل لقوله تعالى فذمونا وما كادوا يفعلون فلما كان في الشيء كاد
 على هذا السبيل نوه ابن شبرمه انه اذا قال لم يكيد رئيس الهوى من حب ميتة بيرج فقد زعم
 ان الهوى قد بيرج ووقع له ذي الرمة مثل هذا الظن وليس الامر كما في ظنا فان الذي يقتضيه الظن
 اذا قيل لم يكيد يفعل وما كاد يفعل ان يكون المراد ان الفعل لم يكن من املة ولا قارب ان يكون ولا
 ان يكون فكيف بالشك في ذلك وهذا مما يوافق ما ذكره عنبه وعليه قول صاحب الكشاف في تفسيره
 لم يكيد برانا وشبه قول ذي الرمة اذا غير النافي المحبين لم يكيد رئيس الهوى من حب ميتة بيرج
 ابي لم يرب من البراح فانه بيرج وقال صاحب الكشاف فيه ما يرد على من زعم ان كاد نفي
 واشياء ليس على سائر الافعال وان ما روي من تحطية ذي الرمة وتغييره الخطاء ثم تغييره
 الي لم يكن ليس ثبت ونحن نقول اماردة الزعم المذكور فسلم وانما الدلالة على عدم ثبوت تلك
 الفصحة وقد اثبتنا الشيخ في دلائل الاغوار في موضع معرض المتع اد جواز ان يكون صاحب الكشاف

المذكورين ولما ارتكب في دفعها الى القول بانها محسب لاختلاف الوقتين بعد ان قال لتطويلهم
وكثرة مراجعاتهم فان فيه على التحقيق المذكور ما يندفع به الوهم المزبور ثم ان لم يجب في
عطف قوله او لحوف الفضيحة وكذا في عطف قوله او لغلط ثمنها لان كلامها منشاء لما ذكره او لا
من التطويل وكثرة المراجعة لا معنى آخر يغاير وقد افصح عن هذا صاحب الكشاف وقيل وما كان
بذلك من غلطا ثمنها وقيل لحوف الفضيحة في ظهور القائل بقي ههنا موضع بحث وهو ان غلطا ثمنها
لا يكاد يصلح ان يكون علته لتطويلهم وكثرة مراجعاتهم لان غلطا ثمنها انما حدث من تأخيرهم
وكثرة مسائلهم علي ما افصح عنه النبي عليه السلام حيث قال لو اعترضوا ادي بقرعة لغيرهم
ولكن شدة واقتداء الله عليهم والاستقصاء شوم واذا تحققت ان كاد تسهل منفية لا في
معنى النبي بل في معنى الاستبطاء فقد وقفت علي ما في زعم ابن هشام من الخطأ وانصح عندك
ان منشاء قوله اما اذا كانت منفية فوافح فغاه المحقق المذكور عند وان التعليل الذي ذكره
بقوله لانه اذا انتفت مقاربة الفعل انتفي عقلا حصول ذلك لفعل غير تام لان منشاء علي
تعيين نفي المقاربة علي تقدير استعمالها منفية وقد عرفت انه غير متعين في ثم ان في قوله
ودليله اذا اخرج يد لم يكذبها الى منظور فيه لانه انما يصلح دليلا علي استعمالها منفية في نفي
المقاربة لا علي تعيين ذلك المحقق اذ لا يلزم من ثبوت الاول ثبوت الثاني كما لا يخفى وكل انشور
انه لم يصح في قوله اذ المراد بالفعل الذم ايضا اذ ليس المراد من الذم نفسه والا لقبيل وما كان
يدعون اذ لا تكتسح في العدول عن الظاهر الى ما فيه من الاطباء اذ تقدير الكلام علي ما ذكره وما
كادوا يفعلون الذم بل مقدمات الذم فالمحقق والله اعلم وما كادوا يفعلون شيئا من مقدمات
الذم ويناسب ذلك لما قصد بابراد كاد منفية من المبالغة فكان حقه ان يقول اذ المراد
نفي فعل الذم علي البع وجه واكد وقد تضمن ما قررناه ان استعمال كاد منفية قد تكون للمبالغة
في نفي الخبر كما في قوله تعالى لم يكذبوا وزعم القاصي البضاوي ان قوله تعالى ولا يكاد يسبعون
هذا القبيل حيث قال ولا يقارب ان يسبع فكيف يسبع بل يفصح به فيطول عذابه وليس كذلك

هذا هو الوجه في قوله
لا يكاد يسبعون
فان قوله لا يكاد
يسبعون لا يوجب
الاستحالة بل يوجب
المتعذر

لان قوله

لان قوله تعالى في موضع آخر وسفوا ماء مما فنطق امعائهم صريح في انه بدخل في جوفهم ولو بعد
شدة فالصواب انه من قبيل الثاني الا في ذكره قال الفراء لا يكاد يستعمل فيما يقع وفيما
لا يقع فاما يقع هو هذا يقع قوله تعالى ولا يكاد يسبعون وما لم يقع مثل قوله تعالى لم يكذبوا
وقد يكون للاستبطاء وافادته ان الخبر لم يقع الا بعد الجهد وبعد ان كان بعيدا في النظر
ان يقع كما في قوله تعالى ولا يكاد يبين اي ببطء في التكلم ولا يتكلم الا بقية الجهد والمشقة كما به
من الرنة وقوله تعالى لا يكادون يفقهون قولا اي لا يفقهونه الا بعد بطيء بدلالة قوله تعالى
قالوا يا ذا القرنين فان من لا يفقه اصلا لا يقدر علي مخاطبة ولو بواسطة الترجمان فما قيل
في تفسيره اي قال مترجمهم لا بطلان له المذكورة بل يقرنا حيث يكشف عن وجه بطيهم في
ذلك قال صاحب الكواشي الا بعد بطيء وظاهر اللفظ يقتضيه لان كاد معني نفي بهشي وقع
واذا لم ينف لم يقع ولقد اساب في تفسيره ولكنه اخطأ في تعليله حيث ذهب منبهة
رد فيما سبق وبين وجه بطلانه وقول عبد الله بن عمر رضي وروى في حديث صلوة الكسوف
فقام رسول الله عليه السلام يصلي حتى لم يكذب ركع ثم يركع فلم يكذب برفع رأسه ثم رفع رأسه
فلم يكذب ان يسجد ثم يسجد فلم يكذب ان يرفع رأسه والحد

عليه السلام والله اعلم
بالصواب واليه
المرجع والآخر

م

هذا رسالة باسم الله الرحمن الرحيم في خلق القرآن

المحمدية القديمة كلامه العظيم انعامه بارسال نبينا محمد عليه صلوة وسلامه وبعد
فهذه رسالة معلولة فيما يتعلق بمسئلة خلق القرآن من الكلام والفرقان بين الحق والباطل
في هذا المقام وقبل الشروع في اصل المرام لا بد من تقريب الاقوال الصادرة عن فرق
الاسلام في صفة الكلام وتحرير محال الخلاف بتفصيل القيل والقال فيها فنقول ومن
الله التوفيق وبه ازمة التحقيق قد اجمع المسلمون قاطبة على انصاف الباري بكونه
متكلما وان يتكلم بكلم غير الاسكاني من المعتزلة فانه نازع في كونه يتكلم متكلما في الفرق بين تكلم
ويتكلم لكن مع كونه تعالى متكلما عند اصحابنا انه قام بذاته كلام قديم ازل في ذاتي احدى
الذات ليس بحروف ولا اصوات وهو مع ذلك متعلق بجميع متعلقات الكلام لكن اختلفوا
في وصف كلام الله في الازل بكونه امرًا ونهيا مخاطبة تكلم فثبت ذلك الشيخ ابو الحسن اشعري
ونفا عبد الله بن سعيد وطائفة من المتقدمين مع اتفاقهم على وصفه بذلك فيما لا يزال
واما المعتزلة فقد انفقوا كافة على ان مع كونه تعالى متكلما انه خالق الكلام على وجه لا يعود
اليه منه صفة حقيقة كما لا يعود اليه من خلق الاجسام صفة حقيقة وانفقوا ايضا على
ان كلام الله مركب من الحروف والاصوات وان تحدث مخلوق ثم اختلفوا فذهب الجبائي
وابنه ابو شيم الى انه حادث في محل ثم زعم الجبائي الى ان الله يتحدث عند قرآن كل قارئ
كلاما لنفسه في محل القراءة وخالفه الباقر وذهب ابو الهذيل بن العلاف واصحابه الى
ان بعضه في محل وهو قوله كن وبعضه لا في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار وذهب حنبل
محمد البخاري الى ان كلام الله تعالى اذ قرئ فهو عرض واذا كتب فهو جسم وذهب لامامية و
الخوارج والحشوية ايضا الى ان كلام الله تعالى مركب من الحروف والاصوات ثم اختلف
بؤلاء فذهب الحشوية الى انه قديم ازل في قام بذات الباري تعالى لكن منهم من زعم انه من
جنس كلام البشر ومنهم من قال ليس من جنس كلام البشر بل الحرف حرفان والصوت

صوتان قديم وحادث والقديم منهما ليس من جنس الحادث واما الكلامية فقالوا ان الكلام قد
يطلق على القدرة على التكلم وقد يطلق على الاقوال والعبارة وعلى كلا الاعتبارين هو قائم
بذات الله تعالى لكن ان كان بالاعتبار الاول فهو قديم متحدث لا كثرته فيه وان كان بالاعتبار
الثاني فهو حادث متكثر واما الواقفية فقد اجمعوا على ان كلام الله تعالى كائنا بعد ما لم يكن
لكن منهم من توقف في اطلاق اسم الحادث والمخلوق عليه ومنهم من توقف في اطلاق اسم
المخلوق والخلق اسم الحادث ومن القائلين بالحادث من قال ليس جوهر ولا عرضا
وذهب بعض المعتزتين بالصانع تعالى اليه انه لا يوصف بكونه متكلما لا بكلام ولا بعين كلام
هذا على وفق ما ذكره الامدي في ابطال الافكار ولم يتعرض فيه بقول الحنابلة فكانه ادرجهم
في الحشوية وليسوا منهم على ما ظهر من تفصيل الفاضل المتفاز في الكلام في هذا الكلام حيث
قال في شرحه للمقاصد بالجملة لا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما
واما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحده ففقد اهل الحق كلامه تعالى ليس من جنس
الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذاته هي منافية للسكوت والافاقة كما في الاخرس
والطفولية هو بها امرنا والخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكناية او الاشارة فاذا
عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسرانية فالجيل وبالعبودية فتورية والاختلاف في العبارات
دون المسمي به كما اذا ذكر الله بالسنة متعددة ولغات مختلفة وخالفنا في ذلك جميع الفرق
وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة وان
الكلام النفسي غير معقول ثم قالت الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع توليها
وترتب بعضها على البعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه
كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الله تعالى وتقدس وان المسموع من الاصوات
القرآن والمرئي من اسطر الكتب نفس كلام الله تعالى القديم وكفى شائدا على جهلهم ما نقل عن
بعضهم ان الجلالة والغلاف ازلتان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم

تخبر

حروفها وقومها بعضه كلام الله تعالى وقد صار قدما بعد ما كان حادثا ولما رأيت الكرامة ان بعض
الشرايون من البعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من
الحروف الموسوعة مع حدوده ذات الله تعالى لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو
قديم وقوله حادث لا يحدث وفرقوا بينهما بان كل ماله ابتداء كان قايما بالذات فهو حادث بالقدرة
غير حادث وان كان مابينا للذات فهو حادث بقول كنه لا بالقدرة والمعتزلة لما قطعوا بانه المنتظم
من الحروف وانه حادث والحادث يقوم بذات الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه تعالى متكلما
انه خلق الكلام في بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام
الخلق بالافتراء وجوزوا الجمهور ثم اختلفوا عندهم وهو ابو ثعلبة ومن تبعه من المتأخرين انه من
جنس الاصوات والحروف لا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق رنومه في اللوح المحفوظ او كتب في الصحف
لا يكون قرأنا انما القرآن ما قرأه الفاري وخلق الله الباري من الاصوات المنقطعة والحروف
المنتظمة وذهب لجباي الى انه جنس غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بتتبع الحروف
وبكتبتها ويبقى عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان وهو مع هذا
واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينقص بنقصانها ولا يبطل ببطلانها والحاصل انه انتظم من
المقدمة القطعية والمنشورة قياسا ينتج احدهما قدم كلام الله تعالى وهو انه من صفات الله
وهي قديمة والآخر مدونه وهو انه من جنس الاصوات وهي حادث فأنظر القوم الى القبح
في احد القياسين ويضع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقيقة النقيضين فنعت المعتزلة
كونه من صفات الله تعالى والكلامية كون كل صفة قديمة والاشاعرية كونه من جنس الاصوات
والحروف والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا ولا عبارة بكلام الحشوية والكرامية فيقي
النزاع بينا وبين المعتزلة وهو في التحقيق عائد الى اثبات الكلام النفسي ونفيه وان
القرآن هو هذا المؤلف من الحروف الذي هو كلام مستي والافلا نزاع لنا في حدوث الكلام
الحشي ولا لهم في قدم النفسي لو ثبت عندهم وعلى البحث والمناظرة في ثبوت الكلام النفسي

وكونه هو القرآن ينبغي ان يحمل ما نقل من مناظرة الخليفة واني يوسف رحمه الله تعالى ستة اشهر
ثم استقر رأيهما على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر الى بنا كلامه وبتحقيقه انكشاف ان القول
بخلق القرآن انما كان كفرا عند فقهاءنا على ما نص عليه في كتب الفتاوى لان مرجعه الى الكفار
صفة الكلام وانفع ان حافظ الدين الكردي غافل عن هذا حيث قال في فتاواه قال المصنف
تأقرآن آفریده شد است نسيم بخشمي نهاده شمس است قبل يكفر لانه قول بخلق القرآن
والقول به كفر وقيل لا يكفر لانه يراد به النزول في العرف والعادة لكن محتمل ان يراد بالقرآن المقرون
بالسنة وانه مخلوق بلا نزاع فكيف يكفر بل الظاهر اراد به وقد ذكر في الاصول ان قول الامام
القائل بخلق القرآن كافر محمول على الشتم لا على الحقيقة ودليل على ان القائل به مبتدع ضال لا
كافر فان ما نقله عن الاصول صريح في الغفول عما ذكر فتدبر وقال الفاضل في سره للعقائد
واقام غير المخلوق مقام غير الحادث يعني اقام المصنف في قوله والقرآن كلام الله تعالى غير
مخلوق غيرها على الحادث بها وقصدا الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال عليه السلام القرآن
كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وفيه بحث وهو ان المخلوق في
الحديث المذكور محمول على معنى المفترى وقال الفاضل الشريف فيما نقل عنه في حواشي الكشاف
وهو المناسب لقوله كلام الله على ان الصفاتي فتوح فيه وعدة من الموضوعات ثم ان فيما
نقدم ذكره من قوله والحاصل انه انتظم من المقدمات القطعية الى ايضا فيه بحث وهو انه لا يخرج
من ان يراد بما يعود اليه التسمي في قوله انه من صفات الله ما يراد به في قوله وهو انه من
جنس الاصوات او لا وعلى الاول لاصحة لقوله والاشاعرية كونه من جنس الاصوات
على الثاني لان المراد بما يعود اليه التسمي في قوله انه من جنس الاصوات الكلام اللفظي
والاشاعرية لا يكررون كونه من جنس الاصوات وعلى الثاني لادوجه لقوله ضرورة امتناع
حقيقة النقيضين اذ لا تنافض بين نتيجتي القياسين وجوابه ان المراد بهما واحد وهو ما كان
الله به متكلما والاشاعرية ينعون كونه من جنس الاصوات ودليل الاشاعرية على مذهبي انه

انه ثبت بالاجماع انه متكلم ولا ينبغي له سوى متعصف بالكلام وينبغي قيام اللفظي بالحادث بذاته تعالى
 ففهم النفس القديم ويرد عليه ما ذكره الآدمي في الجارح لا يفكر بقوله سلمى صحة الاحتياج بالاجماع
 مطلقا ولكن لا يتم وجود الاجماع فيما نحن فيه فوكلك جمعت الام على ان الله تعالى متكلم بكلام فنقول
 اجمعوا على اطلاق ذلك لفظا او معنى والا قول سلمى والثاني ثم وللهذا قال بعضهم كلام الله تعالى حروف و
 اصوات وقال بعضهم هو مدلول الحروف والاصوات الغايم بالنفس فاذا ما اتفقوا عليه من
 الاطلاق لفظا لا يدل على الكلام النفسي وما لم يتفقوا عليه لا يكون ثابتا بالاجماع وبقي ههنا
 شيء لا بد من التنب عليه وهو ان ما اثبت عليه اهل الحق من الكلام النفسي ما يقوم بالنفس الذي ضد
 النسيان لا ما يقوم باللفظ الذي ضد السكوت والآفة كما هو الظاهر من كلام الفاضل التفتازاني في شرحه
 للمقاصد حيث قال في وصف الكلام الذي نسب اثباته الى اهل الحق منافية للسكوت والآفة كما في
 الخرس والطفولية وانه مدلول الكلام النفسي لا مستقام كما هو الظاهر من قول والاختلاف في
 العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله بالسنة متعددة ومن رام زيادة التفصيل في هذا المقام
 فليستظم في سلك المطالعة على ما علقناه على المقالة المفردة المنسوبة الى صاحب المواقف حتى يتيف
 ما في قول الفاضل المذكور ولما رأيت الكرامة ان بعض الشرعيات من البعض وان مخالفة
 الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان

عن

- المنتظم من الحروف الموضوعات المسموعة
- مع حدوده قائم بذاته تعالى
- من الخلل فتم مل
- والله تعالى
- الجليل
- الب
- م

رسالة بقوله في بسم الله الرحمن الرحيم ان القرآن كلام الله تعالى

الحمد لله الذي انزل القرآن كلاما بولغا منتظما على من ارسله الى الثقلين مشرفا عظيما نبيا محمدا
 صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه بعدد من تنفس وتكلم وبعد فهدى رسالة بقوله في تقرير
 ان القرآن العظيم كلام الله تعالى القديم وتحرير ما دل عليه من البينات وتفسير ما يتعلق بهذا
 المطلوب الجليل من الآيات فنقول وبالله التوفيق لاشهرته في انه معجز الا ان اعجازا لا يقتضي
 ان يكون كلام الله تعالى لما قررنا في بعض تعليقاتنا من ان دلالة المعجزة على نبوة من ظهرت
 على يد باعتبار انها تصديق فعلي من الله تعالى له دعواه وفي تحقق ذلك التصديق يكفي ظهور امر على
 يد عند دعواه النبوة وتحتية المنكرين على وجه يعجزهم عن معارضة باثبات مثله ولا يلزم ان يكون
 ذلك لامر خارقا للعادة ولا ان يكون بحيث لا يقدر عليه غيره الله من الملك والجن بل من البشر ايضا
 فانه يجوز ان يكون مقدورا لهم ومع ذلك يوجد الاعجاز بالصرف نعم ثبت بالاعجاز الشرع وبالشرع
 ثبت كونه كلام الله تعالى وهذا صريح الفاضل التفتازاني فيما نقل عنه عند قوله في شرح الكشاف ان اثبات
 القرآن لما كان بالشرع فان قيل ثبوت الشرع يتوقف على الكلام فاثباته به وورقلنا لا بل على دلالة
 المعجزة سواء كان من الله تعالى كلام او لم يكن ذكره امام الحرمين في الارشاد وغيره من الاثمة في كتبهم
 انتهى لقد اجاب في الجواب الا انه اخطأ في التصريح بخلافه في التلويح حيث قال ثبوت الشرع
 يتوقف على علمه وقدرته وكلام الله تعالى وقال الفاضل الشرفي في شرحه للمواقف فان قيل صدق
 الرسول متوقف على كلامه تعالى فاثبات الكلام لله تعالى به وورقلنا لا نعم ان تصديقه له كلام بل هو
 اظهار المعجزة على وفق دعواه فانه يدل على صدقه ثبت الكلام بان يكون المعجزة من جنس كالقرآن
 الذي يعلم اولاه انه معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوي ام لم يثبت كما اذا كانت
 المعجزة شأنا آخر وقال في الحاشية المنقولة عنه قوله ثم يعلم به اشارة الى ان دلالة على الصدق
 ليست باعتبار ان كلامه ولقد اصاب في اصل الجواب وان لم يصب في تقريره حيث انه بقية لا حاجة
 اليه وهو في معرض الخلاف وهو العلم بكون القرآن معجزة خارجة عن قوة البشر والعجب انه

١٧٢

شعده

الشرقي

مع اعترافه بجهت ذلك الجواب الصواب كيف قال فيما علقه على الكشاف ان ما ذكره الفاضل التفتازاني
من ان اثبات الموهبة بالشرع ليس بشي لان القرآن معجزة اجاعا والشرح انما ثبت بالموهبة فلا
يتصور اثباتها به وزيادة التفصيل في هذا المقام في الحواشي التي علقناها على الكشاف ثم ان الحق ان
القرآن مع الثقلين اي الانس والجن لا يقدرون على الاتيان بمثله على ما نطق به قوله تعالى
قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض
ظهيراً واماناً معجزة بالنسبة الى الملك ايضا قد اشبهه على الامام البيناوي حيث قال في تفسير الآية
المذكورة ولعله لم يذكر الملائكة لان اتيانهم بمثل لا يخرج عن كونهم معجزة والحق انه معجزة على الاطلاق
غير مقدور للملائكة ايضا على ما دل عليه قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً
كثيراً فانه صريح في معجزه تعالى عن اتيان كلام على النظام والامتداد على نهج السداد ولعله
لم يذكر الملائكة مع الثقلين لان المذكور لا يليق بانهم ولا يجوز ان ينسب اليهم لانهم معصومون
لا يفعلون الا ما يؤمرون به وانما راد قوله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً لان الاجتماع على امر يوجد
بدون مظاهرة بعضهم لبعض كاجتماع المجتهدين على حكم شرعي ومن الآيات البينات الناطقة
بالصواب في هذا الباب قوله تعالى وما ننزل به اي بالقرآن الشياطين كما يقول كفار قرين
انك كامين بلقي عليه الشيطان بل هو تنزيل رب العالمين وانما آية بديهة التكلف لان توهم
في ذلك على تقدير وقوعه انما يكون بطريق استراق السمع ففيه نوع تهديد لما سيأتي وما ينبغي
لهم اي لا يتسهل للشياطين ان ينزلوا به لانه مشروط بصفاء الذات وقبول فيضان الحق و
الاتفاش بصور الكلوته ونفوسهم خبيثة ظلماتية لا تقبل ذلك والقرآن مشتمل على لطائف
ومغيبات لا يمكن تلقيها الا من الملائكة المطهرة الكرام البورق في اولاد ونوع نزول القرآن
بواسطة الشيطان ثم بقي لباقة لذلك الامر الخطير ثم الاستطاعة والا مكان فقال ويستطيعون
اي الشياطين ذلك الامر انهم عن السمع لمعولون استيناف لبيان عدم استطاعتهم
والعمل تحفة الشيخ عن الموضع الى خلافه يعني انهم قد تحووا برجم الكواكب عن الامكنة التي

كانوا يستمعون فيها الملائكة هذا هو الوجه لا ما ذكره الامام البيناوي من ان ذلك مشروط
بشاركة في صفات الذات لانه منقوص بوقوع الاستراق منهم قبل بعثه نبيا عليه السلام
ثم انه لم يعيب ايضا في تفسير قوله تعالى وما ينبغي لهم بقوله وما يصح لهم اذ لم يكون ان يكون قوله
تعالى وما يستطيعون اعادة بلا افادة والاصل في الكلام التأسيس فلا ينصرف عنه الى
التاكيد الا عند عدم الاحتمال واعلم ان القرآن كلام الله تعالى وصفته والله تعالى بجميع صفاته
قديم متكلم به لا عن صمت متقدم ولا سكوت متوهم بكلام ازل في كماله من علمه وقدرته
وارادته كل به وسما، التورية والالجل والزبور والنزول من غير حروف ولا اصوات
ولا لغة ولا لغات من غير تشبيه ولا تكليف فكلامه تعالى من لهجات ولا لسان كما ان
من غير اصحوة ولا آذان وكما ان بصره من غير حدة ولا اجفان وكما ان ارادته من غير
قلب ولا جنان وكما ان علمه من غير اضطرار ولا نظير في برهان وكما ان حياته من غير
تخارج في تجويف قلب حدث عن امتزاج الاركان وكما ان ذاته لا تقبل الزيادة والنقصان
ثم انه تعالى كل جبرائيل عليه السلام ودعاء، ونقل به الى النبي عم وتلا عليه وهو هذا
الكلام اللغظي المقرء بالاسن المنقول اليها بالتواتر نادردل بود نزل به الروح الامين
علي قلبك از سورة صرف وصوت مغتر بود چون بشخص الغاء روح الامين القدوس
در مظهر از مظاهر سمع باك المظفي عم مي رسيد لبس حرف صوت مي پوشيد معاين چون
كند اينجا نزل ضرورت باشد او را از مثل باري تعالى متكلم جنان او او نوايست
بيك كلام ناظم اشياءنا مشايست بيك نظام تعدد عيب وخطاب در مظهر صوت و
حرفست اختلاف صور آب نه در ذات خود بلكه از طرفست رباعي عروس حضرت قرآن
نقاب انكم براندازد كه دار الملك ما نوا مجرد بيند از غوغا عجب نبود كوا قرآن نغيب
نست جز حرفي كه از حورشيد جز كرمي نبسيد چشم با بينا القرآن من حيث انه كلام
لا ينسب الي غير تعالى لا يجوز منسبته الا اليه تعالى لانه صفة من صفاته ومن جهة انه

كلامه

قول ينسب لي غير متعدي علي ما وقع في قوله انه لقول رسول كريم وذلك لان الكلام حقيقة في الكلام النفسي ومجاز في اللفظ الدال عليه والقول علي عكس هذا المجاز في المعنى النفسي وحقيقة في اللفظ الدال عليه وقد اوضح عن هذا من قال ان الكلام لشيء الغواد وانما جعل اللسان علي الغواد وليلا ابي جعل ما وصل اليه من اللسان وليلا علي ما حصل في الجنان وترجمنا عنه قال لسان والغواد مجازان عن ذلك لو اصل وهذا الحاصل وهذا التفسير بين وجه قول في القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق حيث عتقوا القرآن بكلام الله تعالى ثم نفوا عنه المخلوقية فانهم لو قالوا القرآن غير مخلوق لنبذوا اليه الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قد يم كما ذهب اليه الخنابلة جهلا او عنادا لان القرآن شايع الاستعمال في اللفظ وكلام الله تعالى بالعكس وايضا فيه تهديد لقوله غير مخلوق بناء علي ان كلام الله تعالى صفة وصفة لا تكون حادثا واقام غير المخلوق مقام غير الحادث لا تنبها علي اتحادهما كما سبق الي بعض الاوادم لان القصد اليه بفعل عن المقام بل للاستلزام بينهما عند المتكلمين العالمين بحديث العالم وتنصيصا علي قول الخلاف بين الفريقين بالعبارة المشهورة فيما بينهم ولهذا المسئلة بمسئلة خلق القرآن واما القصد الي جري الكلام علي وفق الحديث

- حيث قال عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق
- ومن قال انه مخلوق فهو كافرا بالله العظيم
- فبناء علي صحة الحديث وقدرته
- وعد من الموضوعات
- وبنية هذا المقام
- كلام شيع

اوردا
في التواتر
على
الكثير
من

رسالة محولة في تحقيق الميزان

بسم الله الرحمن الرحيم . يا ابا عبد الله بن علي . السلام عليك وعلى آله وصحبه وسلم .
 اجمهر علي ان مخايف الاعمال توزن بميزان لسان وكفان ينظر اليه الخلاق انما راها للقدرة
 وقال القائل لا عيش الوزن والميزان يعني العدل في القضاء وذكر الوزن ضرب مثل كما تقول
 هذا الكلام في وزن هذا ووزانه اي يعادله وبه ان لم يكن هناك وزن وقال الزجاج
 هذا شايع من جهة اللسان والاولي ان يتبع ما جاء في الاسانيد الصالح من ذكر الميزان ولقد اثنى
 القسيري حيث قال لو علم الميزان علي هذا فيحمل الصراط علي الدين الحق والجنة والنار علي ما
 علي الارواح دون الاجساد والشياطين والجن علي الاخلاق المذمومة والملائكة علي القوي
 المحودة قال الفرطبي في تفسير سورة الاعراف وقد اجمعت الامة في المصدر الاول علي الاخذ
 بهن الطواير من غير تاويل واذا اجمعا علي منع التاويل وجب لاخذ الظاهر وصارت بين
 الطواير نفوسا وقال حذيفة رحمه صاحب الموارس من غير ائيل يوم يقول الله عز وجل وزن بينهم
 فرد من بعض علي بعض قال وليس له ذهب ولا فضة فان كان للظالم حصة اخذ من حسنة
 فرد علي المظلوم وان لم يكن له حسنة اخذ من سيئات المظلوم فيجعل علي الظالم فيرجع الرجل
 وعليه مثل الجبال وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يقول يوم القيمة لا ابرأ الي
 حائير الكدرسي عند الميزان وانظر ما يروى اليك من اعمال بيتك فمن ربح خيرا علي شرة مشغال
 حسنة فله الجنة ومن ربح شرة علي خيرة مشغال حسنة فله النار حتي تعلم اني لا اعدك الا ظالما
 اقول دل الحديث علي ان الميزان فوق السموات السبع فالوزن بعد العبور من الصراط
 لانه علي متن جهنم والسموات السبع طبقاتها يشهد بذلك اي بان الميزان وراء الصراط
 ما رواه الترمذي عن انس رضي وقال الحديث حسن وهو انه قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
 يشفع لي يوم القيمة قال انا فاعل ان شاء الله تعالى قلت فابن اطلبك قال فاطليني علي
 الصراط قلت فان لم تعال قال فاطليني عند الخوض قلت فان لم تعال قال فاطليني عند
 الميزان فاني لا اضطي بين المواطن الثلاثة فان قلت يلا يلزم من هذا عبور الكفار

وهذا ما ذهب اليه الخنابلة
 لان ما يحمل عليه ما كان جارا ملكه كان وزنا
 لا وزنا اخري
 سلمه

علي الصراط قلت نعم فان النفس كلهم يعبرون علي الصراط دل علي ذلك ما روي عنه عليه الصلوة والسلام انه قبل له اذا طويت السموات و بدلت الارض اين يكون الخلق يومئذ فقال انهم علي صراطهم ونظرا لآمدي في ابحار الافكار اجماع الامة السالفة قبل ظهور الخلفاء علي ان الصراط صراط علي متن جهم وان عبور الخلايق كلهم عليه واقول عبور الكفار علي الصراط من جهة ما اعد لهم من العذاب في الدار الآخرة لانه يكون في مقام علي اشق وجهه وانعبه فان قلت بهلا يجوز ان يختار الامر الثاني قلت لا لان قوله تعالى ومن خفت موازينه فاذا لئك الذين خسرت انفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون اي يحدون قد دل علي ان الكفار اعمالهم ايضا توزن وان من خفت موازينهم الكفار فان قلت ليس قد دل قوله تعالى فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا علي ان اعمال الكفار لا توزن قلت لا في حق منكر المشرك من الكفار لاني حق الكافر مطلقا دل علي ذلك سابق الاية المذكورة وهو قوله تعالى اولئك الذين كفروا بايات ربهم ولقاء محبطين اعمالهم ولا بعد في اختصاص الحكم المذكور بهذا النوع من الكافر علي انهم اولوا عدم اقامة الوزن لهم بالازدراء بهم وقالوا في نفسهم اي لا نجعل لهم خطرا وقد قال الامدي في

اما الميزان فقد اثبتته الاشاعرة والسلف
واكثر المسلمين وانكسروا

المعتزلة لكن منهم

من احاله
عقلا
م

بسم الله الرحمن الرحيم
في بيان حقيقة الصراط
والصراط هو الذي لا يميل
الى اليمين ولا الى الشمال

رسالة موعظة في تبيين بسم الله الرحمن الرحيم لفظ الزنديق

المحمد ولي النوفيق والصلوة علي النبي الشقيق محمد الهادي الي طريق التحقيق وعلي آله وصحبه طاب الله الدين الوشيق وبعد فهذا رسالة موعظة في تبيين لفظ الزنديق وتوضيح معناه الدقيق وترجيح حكمه بالقبول الحقيقي المطابق للقواعد والموافق للاصول فنقول لفظ الزنديق فارسي معرب علي ما نقل عليه ائمة اللغة اصله زنده او زندي علي اختلاف القولين والراجح هو الاول علي ما حققنا في رسالتنا الموعظة في تحقيق التريب وعلي الو جهين نسبة الي زنده واما ما نقله الامام المطهر في المغرب عن ابن ابي ريد من ان اصله زندي يقول بدوام بقاء الدهر فبينا علي عدم الفرق بين الزنديق واليهودي علي ما افصح عنه بقوله قيل هذا المنقول وعن ثعلب ليس زنديق ولا فرزي من كلام العرب قال ومعناه علي ما يتوله العامة ملحد يهري انتهي واستغف باذن الله تعالى علي الفرق بين هذا الثلاثة واما الذي ذهب اليه صاحب لغات موس من انه معرب زن دين فلا وجه له كما لا يخفى وزند اسم كتب اظهر مزدك رئيس الفرقة المزدكية من الفرق الشنوية في زمن كسري قياد فتنسب اليه اصحابه وهم الزنادقة وقتله كسري انوشيروان والمزدكية غير المانوية اصحاب ماني بن ماني الحكيم الذي ظهر في زمن شابور بن اردشير وقتله بهرام بن بهرمن شابور بعد مبعث عيسى صرح بهذا كله الامدي في ابحار الافكار والامام الرازي لم يصب في عدم الفرق بين المانوية والمزدكية حيث قال في تفسير الكبير الموسوم بمفاتيح العلوم الزنادقة هم المانوية وكان المزدكية يسمون بذلك ومزدك هو الذي ظهر في ايام قياد وزعج ان الاموال والحم مشركة واظهر كتابا سماه زندا وهو كتاب المجوس الذي جاء به زردشت الذين يزعمون انه نبي اصحاب مزدك الي زنده وعربت الكلمة فقيل زنديق اليه ساكلا منه ثم انه لم يصب في قوله وهو كتاب المجوس لانه فرق بينها علي ما استغف عليه باذن الله تعالى ثم ان المجوس غير الشنوية وان شاركوهم في الشكل قال الامدي في ابحار الافكار اما الشنوية فهم فرق خمس

رواه الامام الرازي

الفرق الأولى المانوية الفرق الثانية المزدكية الفرق الثالثة الديسانية الفرق الرابعة
 المرفونية الفرق الخامسة الكينونية واما المجوس فقد اتفقوا ايضا على ان اصل العالم النور
 والظلمة كذبت لشوية وقد اختلفوا وتفرقوا فرقا اربعاً الفرق الاولى الكيومرثية
 الفرق الثانية الزردانية الفرق الثالثة المسيحية الفرق الرابعة الزرادشتية التي
 وبهذا التفصيل تبين ان صاحب المواقف لم يقبض في قوله واعلم انه لا يخالف في هذه المسئلة
 يعني مسئلة التوحيد الا الشوية وكذا الشريف الفاضل لم يقبض في قوله والمجوس منهم يعني من
 الشوية ذينوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان
 كما عرفت ان المجوس بفرقتهم خالف لفرق الشوية وان شاركوا في اصل الشرك ولما كان
 دين الزنادقة خارجاً عن الاديان السماوية كلها وما في كتابهم من ابيات الاموال والنساء
 والحكم باشتراك النفس فيها كما شتر اكرم في الماء والكلاء مخالفاً لما في الكتب الانتمية كلها سمي
 العرب زنديقا ونسب اليه كتابهم كل من خرج عن الاديان السماوية بالاكار لواحد او اكثر من
 اصول الدين التي اتفق عليها اهل الاديان السماوية كلها سواء كان ما انكره وجود الباري في
 ضوابط الديانة وولم يفرق ثعلب بينه وبين الدهيري في اطلاق العامة على ما سبق بينه
 او وحده ولهذا قال الجوهري في الصحاح الزنديق من الشوية او علمه او حكمته كما في قول ابن
 الراوندي يكن عاقل عاقل اعيت مذاهب وجايل جاهل تلقا مرزوقاً هذا الذي نزل الاوثام
 حابرة وصير العالم الخير زنديقا يعني لو كان للعالم صنفاً حكماً لما كان العاقل ردي الخلال
 والجاهل رخي البال واما ابطال الكفر واعلان الايمان فقصده لا يناسب المقام كما لا يخفى على
 ذوي الافهام فان شارح الفاضلان العلامة التفازي والشريف الجرجاني لم يعيبا في اعتبار
 ابطال الكفر هنا على ما صرحا به في شرحها للفتاح حيث قالوا زنديقا اي مبطلاً للكفر نافية للصانع
 الحكيم وقال العلامة الشيرازي في شرحه لا مبطلاً للكفر على ما قبل لانه اصطلاح الفقهاء اللهم
 الا ان يقال يجوز ان يكون ان عاقل على اصطلاحهم لكنه لا يناسب المقام بل قائلاً بالنور والظلمة

جوابه في
 جوابه في

ولهذا

لا سيما

ولهذا قال في الصحاح والزنديق من الشوية وهو مرتب والجمع الزنادقة واليهاد عوض عن الياء
 المحذوفة واسم الزناديق وقد نزل في الاسم الزندقة او نافية للصانع الحكيم قائلاً لو كان له
 وجود لما كان الامر كذا وهذا السبب بالمقام من حيث العرف الى هنا كلامه ولهذا اصاب فيما قاله
 اولاً و آخراً الا انه لم يقبض في قوله بل قائلاً بالنور والظلمة ولهذا قال في الصحاح الى لا في التعليل
 ولا في المعلق كما لا يخفى على من تأمل وقد اصحح العلامة التفازي ما في التعبير عن هذا الوجه
 من الخلل حيث قال او قائلاً بالهين احد عاقل الخيرات والثاني خالق الشرور والفتاح وزاد
 عليه الشريف الجرجاني في مثنى شرحه للفتاح فكتب امثل هذه الامور الى خالق الشر وهو مذنب
 المجوس انتهى وبالجملة الزنديق في لسان العرب يطلق على من ينسب اليه الباري تعالى وعلى من ينسب
 الشريك له وعلى من ينكر حكمته غير مخصوص بالاول كما زعمه ثعلب ولا بالثاني كما هو الظاهر من
 كلام الجوهري والفرق بينه وبين المرتد انه قد لا يكون مرتداً كما اذا كان زنديقا اصلية غير
 منتقل عن دين الاسلام والمردة قد لا يكون زنديقا كما اذا ارتد عن دين الاسلام وتبين بوا
 من الاديان السماوية الباطلة وقد يجتمعان في ما ذكرنا اذا كان مسلماً فزندق بالنسبة بينهما عموم
 وقصود من وجه هذا محجب اللغة واما محجب اصطلاح اهل الشرع فالفرق بينهما اظهر لانهم اعتبروا
 في الزنديق ان يكون مبطلاً للكفر على ما نقلناه عن العلامة الشيرازي فيمضي وسبأ في
 كلام العلامة التفازي ايضا ما يوافقه وذلك لانه غير معتبر في مفهوم المرتد فانه دابر الفرق
 ومع هذا فالنسبة بينهما على حالها وفي الزنديق قيد آخر اعتبره اهل الشرع ايضا وبه ايضا يفرق
 المرتد وهو ان يكون معتزفاً بنسبة نبينا عليه السلام مسترح به العلامة التفازي في شرحه
 للعقاص حيث قال في تفصيل فرق الكفار قد ظهر ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان
 خضع باسم المنافق وان طرأ كفر بعد الاسلام خضع باسم المرتد لوجوه عن الاسلام وان قال
 بالكهين او اكثر خضع باسم المشرك لاثباته الشوك في الاولوية وان كان متديناً ببعض الاديان
 والكتب المنسوخة خضع باسم الكشائي كاليهود والنصارى وان كان يقول بقدم الدهر واستناد

الحوادث البه خصل بهم الديري وان كان لا يثبت الباري تنخص بهم المعطل وان كان مع
 اعترافه بنبوته النبي هم واظهار عفا به الاسلام بطلن عقايد بهي كفر بالانفاق خصل بهم الزنديق
 وهو في الاصل منسوب الي زندي اسم كتاب اظهره مزدك في ايام قبادور مع انه تأويل كتاب
 الجوسس الذي جاء به زرداشت الذين يزعمون انه نبهم الي هنا خلاص كلامه الا ان اهل الشرع
 انما اعتبر القيد المذكور في الزنديق الاسلامي لا في مطلق الزنديق لانه قد يكون من المشركين
 وقد يكون من اهل الذمة علي ما استقف عليه باذن الله تعالى فالعلامة المذكور لم يصب
 في تفصيله الزنديق علي سائر الفرق بوجه خصوص ببعض قسامه ثم ان في قوله بالاتفاق
 اشارته الي فرق اخرى وبين المرتد هو ان الله كفر الطاري المعتبر في حد المرتد لا يلزم ان
 يكون جمعا عليه ولذلك ترى الاختلاف بين الائمة في بعض المرتد بخلاف الكفر المعتبر
 في حد الزنديق ثم انه لم يفرق بين الديري والمعتقل وقد رد علي صاحب المواقف وذلك لانه
 قال في تفصيل الكفار لان اما معترف بنبوته محمد عم او لا الثاني اما معترف بالنبوة في
 الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم يعني الجوسس فانهم معترفون بالنبوة حيث زعموا
 ان زرداشت الحكيم نبى واما غير معترف بها اصلا وهو اما معترف بالتعاذر المختار وهم
 البراهمة او لا وهم الديرية وكان الشريف الجرجاني لم يتفطن للرد المذكور حيث لم يتفطن له
 في شروحه ثم ان صاحب المواقف لم يصب في زعمه ان فرق البراهمة عن سائر الفرق بانكارها
 النبوة علي الاطلاق واعترافهم بالتعاذر لان منهم من لا ينكر اصل النبوة علي ما صرح به
 الاثري في ابيكار الافكار حيث قال وذهب البراهمة والصابية والتناحية الي امتناع
 البعثة عفا الا ان من البراهمة من اعترف برسالة آدم عم دون غيره ومنهم من لم
 يعترف بغير ابراهيم عم ومن الصابية من اعترف برسالة هيرمس وغاذيمون وبها شئت
 وادريس عليهما السلام دون غيرهما انتهى ومن هذا التفصيل تبين ان صاحب المواقف
 والعلامة التفناني لم يحسن في تفصيل فرق الكفار حيث ترك اذكر الصابية والتناحية

وهما من اصولهم

وهما من اصولهم العظيمة واما الفرق بين الزنديق والمنافق مع اشتركتها في ابطال الكفر ان
 الزنديق معترف بنبوته نبي عام دون المنافق وهذا الفرق بين الزنديق من اهل الاسلام
 والمنافق المعطل ولما اما الفرق بين الزنديق والديري فيما ذكره ان الديري ينكر
 اسناد الحوادث الي الصانع المختار بخلاف الزنديق واما الفرق بينه وبين الملح الذي هو
 ايضا من رمة الكفرة علي ما دل عليه قول حافظ الدين الكردري في فتاواه الشهيرة بالقرارة
 لو قال انا ملح بكفر فيما مر ان الاعتراف بنبوته عم معتبر في الزنديق دون الملح وان لم يكن
 القول بعدم ايضا معتبرا فيه وهذا اي بعدم اعتبار القول بعدم الصانع المختار في الملح
 يفارق الملح الديري وان لم يفرق تغلب بينهما علي ما دقت عليه فيما سبق لانه من ائمة
 اللغة قلما يتفطن للفرق الذي اعتبره اهل الشوع واضرار الكفر ايضا غير معتبر في الملح وبه
 يفارق المنافق والاسلام السابق ايضا غير معتبر فيه وبه يفارق المرتد فهو من مال
 عن النهج المستقيم وعدل عن سنن الشريعة القويم الي جهة من جهلت الكفر وكو من الحار
 الضلالة اي نحو كان من الحد بغير مال يقال الحد في دين الله اي جازو عدل ومنه الحد وهو
 العبد الذي يال فيه الي احد الجانبيين وقد جاء في الخبر عن خير البشر الله تعالى والحق بغيرنا
 قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى ان الذين يلحدون في آياتنا يقال احدا خافر وحدا اعمال
 عن الاستقامة فخر في شق فاستعبرت للاخفاف في تأويل آيات القرآن عن جهة الحق والاستقامة
 انتهى كلامه ولم يصب في تفسيره المستعار له بقوله في آيات القرآن فانها في الآية الكريمة مستعار
 للاخفاف عن جهة الحق والاستقامة مطلقا لا للاخفاف في آيات الله تعالى والاما صريح في قوله
 في آياتنا بالجملة الملح اوسع فرق الكفر حدا فاحفظ هذه الفروق جدا فان مدار الاحكام عليها
 ولما عرفت مما تقدم ان الديري اشد بكم كرا ففقد وقفت علي ما في قول حافظ الدين الكردري
 حيث قال في فتاواه قيل للديري قال عم ما بين منبري وقبري روضة من رياض الجنة
 فقال الديري انا منبري المنبر والقبر لا منبري الروضة فيكفر من الخلل فاعلم ولما تيسر ان الفراغ

عدم الاختلاف به انما معتبرا فيه
 وان القول بوجود الصانع المختار
 فيه دون الملح وان لم يكن صحيحا

در زنديق

بعون الله تعالى عن نفسي جميع لفظ الزنديق ونوضح معناه الدقيق لغة وشرعاً فليست في
 بيان حكمه فنقول ومن الله التوفيق اعلم ان الزنديق لا يخرج من ان يكون معروفاً داعياً الى
 الضلال او لا يكون كذلك والثاني ما ذكره صاحب الهداية في التمهيد حيث قال في فصل في حكم
 الزنادقة نقلاً عن عيون المسائل للفقهاء الذين اشتهروا في علم الفقه على ثلاثة اوجه اما ان يكون
 زنديقاً من الاصل على الشرك او يكون مسلماً فزندقاً او يكون ذمياً فزندقاً ففي الوجه الاول
 يترك على شركه يعني ان كان من اهل البيت كافر اصلي وفي الوجه الثاني يعرض عليه الاسلام
 فان اسلم فيها والاقبل لانه مرتد وفي الوجه الثالث يترك على حاله لان الكفر ملة واحدة
 الى هنا كلامه وانما قال يعني ان كان من اهل البيت لا يترك على حاله على
 بين في موضعه من ان الحكم فيه الاسلام او السيف وقوله وفي الوجه الثاني يعرض الاصرح
 في ان الزنديق الاسلامي لا يبارق المرتد في الحكم وقد نهت على ان ذلك اذا لم يكن
 داعياً الى الضلال ساعياً في افساد الدين معروفاً به والاول لا يخلو من ان يتوب بالاختيار
 ويرجع عما فيه قبل ان يؤخذ ولا والثاني يقتل دون الاول قال الفقيه ابو الليث اذا تاب
 السام قبل ان يؤخذ تقبل توبته ولا يقتل وان اخذ ثم تاب لم يقبل توبته وكذا الزنديق
 المعروف الداعي الى الضلال وقال الامام القاضي فخر الدين والفتوى على هذا القول
 وانما قال على هذا القول لان هنا قولاً آخر ذكره حافظ الدين الكردري في فتاواه بقوله السام
 لا يستتاب ويقتل والزنديق عند الامام الثاني يعني ابا يوسف وهو يستتاب انتهى اراد
 بالاستتابة طلب التوبة منه وذلك دليل على القبول ومرارهم من قبولها قبولها قضاءً
 بالطلاق التائب لا قبولها عند الله تعالى لانه امر لا علم لنا به قال صاحب خلاصة وفي النوازل
 الحقائق والاسام يقتل ان اخذ لانها ساعيان في الارض بالفساد فان تابا ان كان قبل
 الخطفها قبلت توبتهما وبعد ما اخذ لا يقتل ان كان في قطاع الطريق وكذا الزنديق المعروف
 الداعي اليه يعني الى مذنبه لا الحاد قال رحمه الله والاباقي على هذا ولا يقبل توبته بمكة الفقيه

الشيخ عز الدين الكندي بسمرقند والحقان ابراهيم بن محمد طغاج خان قبل فتواه وقلهم اليه
 بكمه وبما فورنا تبين ما يجلد الامم في حيث قال في ايكار لا فكار فان قيل فمن قضيت بكفر
 من اهل الايواء ما حكمهم في متابعهم وقتلهم وتوبتهم وما حكم اموالهم قلنا حكمهم حكم المرتدين
 فلا يقبل منهم جزية ولا يؤكل ذبايحهم ولا تنكح نساوتهم ولا دية علي حية قاتل واحد منهم وان
 لحق واحد منهم بدار الحرب وسبي لا يسرق ولو تاب واحد منهم فان كان ذلك ابتداء منه
 من غير خوف قبلت توبته وان كان ذلك خوفاً من القتل بعد الظهور على بدعته فقد اختلف
 في قبول توبته فقبلها الشافعي وابوصيفة ربه ومع من ذلك مالك وبعض اصحابنا في
 وهو اختيار الاستاذ ابي اسحق ولو قتل واحد منهم او مات قتله لم يمس عنه اثم في و
 ابي حنيفة ربه وعند مالك ما له حكم في الاصل فيه لا يمس الاصل اليه هنا كلامه من الخلل
 في نقل حكم الزنديق على مذنبين فتأمل فان قلت كيف يكون الزنديق معروفاً داعياً الى
 الضلال وقد اعتبر في مذهبهم الشرعي ان يبطن الكفر قلت لا بعد فيه فان الزنديق يوجب
 كفره ويرق عقيده الفاسدة ويخرجها في الصورة العينية وهذا معنى ابطال الكفر فلا يمس
 اظهار الدعوة الى الضلال وكونه معروفاً بالاضلال فان قلت اليس لم يهجم من كلام العلامة
 التنزيل في التلويح حيث قال في بيان رخصة ابي حنيفة ربه في اسقاط لزوم النظم
 القرآني وقيل من غير تعدد الا لكان مجنوناً فيه اوي او زنديقاً فيقتل ان يقتل الزنديق
 قلنا لا لان المراد ان يقتل ان اصر على الزندقه كما ان المراد في مقابلة انه يداوي
 ان قبل لعلاج الا انه اختصر في الكلام واقتصر على قدر الحاجة في المقام فان بيان حكم
 الزنديق غير مهم هناك قال خير الامم الغزالي في كتابه الموسوم بالفرقة بين الاسلام
 والزندقة ومن جنس ذلك ما يدعيه بعض من يدعي التصوف انه قد حصل حالة بينه وبين
 الله تعالى سقطت عنه الصلوة وحل له شرب المسكر والمعاصي واكل مال السلطان فهذا من
 لا شك بوجوب قتله وان كان الحكم مخلوفاً في النار نظر وقيل مثل هذا افضل من قتل ما قتل

اذ صرنا في الدين اعظم ونفتح به باب من الاباحة لا يند وصرر هذا فوق ضرر من يقول بالاباحة
 مطلقا فانه يمنع عن الاصفاء اليه لظهور كفره اما هذا فمهدم الشرح من الشرح ويزعم لم
 يركب الا فيه تحصيل عموم او خصوص عموم التكليفات بمعنى ليس له مثل درجته في
 الدين وربما يزعم انه بلا بس الدنيا ويقارن المعاصي بظواهرها وهو بباطنه بري عنها
 وينادي بهذا الي ان يدعي كل فاسق مثل حاله ويخل به عصام الشرح اليها كلامه واذ انظر
 ما قدمناه من بيان المعنى الشرعي للزنديق وحكمه فنقول ان الرجل الشهير بالحقايق المقبوض
 روحه بامر الغايض فتوجه كان زنديقا على التعريف الفقهي للزنديق المنقول عن شرح
 المقاصد وكان داعيا الي الضلال معروفا بالاضلال ساعيا في افساد الدين المبين
 على ما اشتهر وثبت بتهادته ثقات من القول وتقات من العدول وقد مر من المنقول
 عن الفتاوي الخاتمة ان الفتوي علي وجوب قتل من كان كذلك والعجب ممن وقف علي
 حاله وتأمل في مقاله وانكشف عنده وجهها ضلاله واضلاله ثم تردد في امره واني عن
 الحكم بقتله وانعزل عن جمع من اصحاب العلم وارباب السيف الذين سعوا في احياء
 الدين واقتناء رئيس المفسدين كيف يدعي لنفسه كعبات فخا في علم الفتوي
 ولا يستحي من الخلاق او قدما راسي
 في علم التقوي ولا تخاف مني

الحال لقم

رسالة في اختلاف الخطبة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلوة علي نبيه قال في الهداية وليس للقاضي ان يستخلف علي القضاء الا ان
 يئوض اليه ذلك بخلاف المأمور باقامة الجمعة وهذا ظاهر في جواز الاختلاف للخطبة بلا تنوي
 من السلطان لان اقامة الجمعة لا تكون بدونها فجواز الاختلاف لا قامة الجمعة متضمن بجواز

اختلاف

الاختلاف للخطبة وعبارة صاحب خلاصة حيث قال له ان يستخلف وان لم يكن في منشور
 الامامة الاختلاف صريحة فيما ذكرناه لان ما يكتب في منشورنا انما هو الاذن بان يستخلف
 خطيبا اخر مقامه ثم ان التعليل المذكور في الهداية بقوله علي شرف الفوات لتوقته فكان الامر
 به اذنا بالاختلاف في الصلوة كذلك يدل علي كون الامر المذكور اذنا بالاختلاف في الخطبة
 وهذا مع وضوحه قد ضفي علي من قال ان الاختلاف في الخطبة لا يجوز اصلا ولا للصلوة ابتداء
 بل يجوز ما احدث الامام وهذا معنى ما قال في الهداية بخلاف المأمور باقامة الجمعة حيث
 يستخلف الي فركب غلطاً واركب شططاً اما ان ركب لفظ فلنفسر له بعدم جواز الاختلاف
 للخطبة اصلا واما ان ركب الشطط فلجملة كلام صاحب الهداية علي ما لا يخفى ثم قال ووجه
 ان الخطبة والامامة بعدا من افعال السلطان كالتقضاء فلم يحز لغيره الا باذنه فاذا لم يوجد
 لم يحز ولا يخفى ما فيه من الحل لانه ان اراد بالاذن في قوله فلم يحز لغيره الا باذنه الاذن الصريح
 فلا يكون صحيحا لما عرفت من كفاية الاذن دلالة وما ذكرنا من كونها من افعال السلطان
 لا يقتضي ذلك فلا يتم التفرع ايضا وان الادب الاذن دلالة كما هو متفق عليه التفرع المذكور
 فان ما قدمناه لا يقتضي ذلك فلا يتم التقريب لما عرفت من تحقق الاذن دلالة للاختلاف في الخطبة
 ثم قال وتخصيصة ما قال الي وطول ذيل المقال ولم يأت بما يعين ما ادعاه او يعين علي ما هو
 ادعاه وبعد هذا كل كلمة تصلف وهذا مما يجب حفظه والناس عنه غافلون وان شئت فقل
 المقام بتلخيص الكلام علي وجه يتفهم تلخيصه من الاول فليرجع الي ما امليت من الفرايد
 والفوايد حيث قلنا ومن شرابطها الاذن لا قامة او ما يقوم مقامه والاذن المستعبر
 ما يكون من السلطان او ما ينوب منابه والقاضي من النواب في هذا الباب ثم الاذن قد
 يكون عبارة وقد يكون دلالة انتهى المنقول عن الفرايد قوله الاذن لا قامة هذا الشرط
 اذا لم يكن الامام السلطان فالشرط في الحقيقة احد الامور اقامة السلطان نفسه والاذن منه
 او ما يقوم مقامه قوله وهو اجتماع الناس علي رجل يصلي بهم عند فقد ان السلطان او تعذر

121
 وكونه

